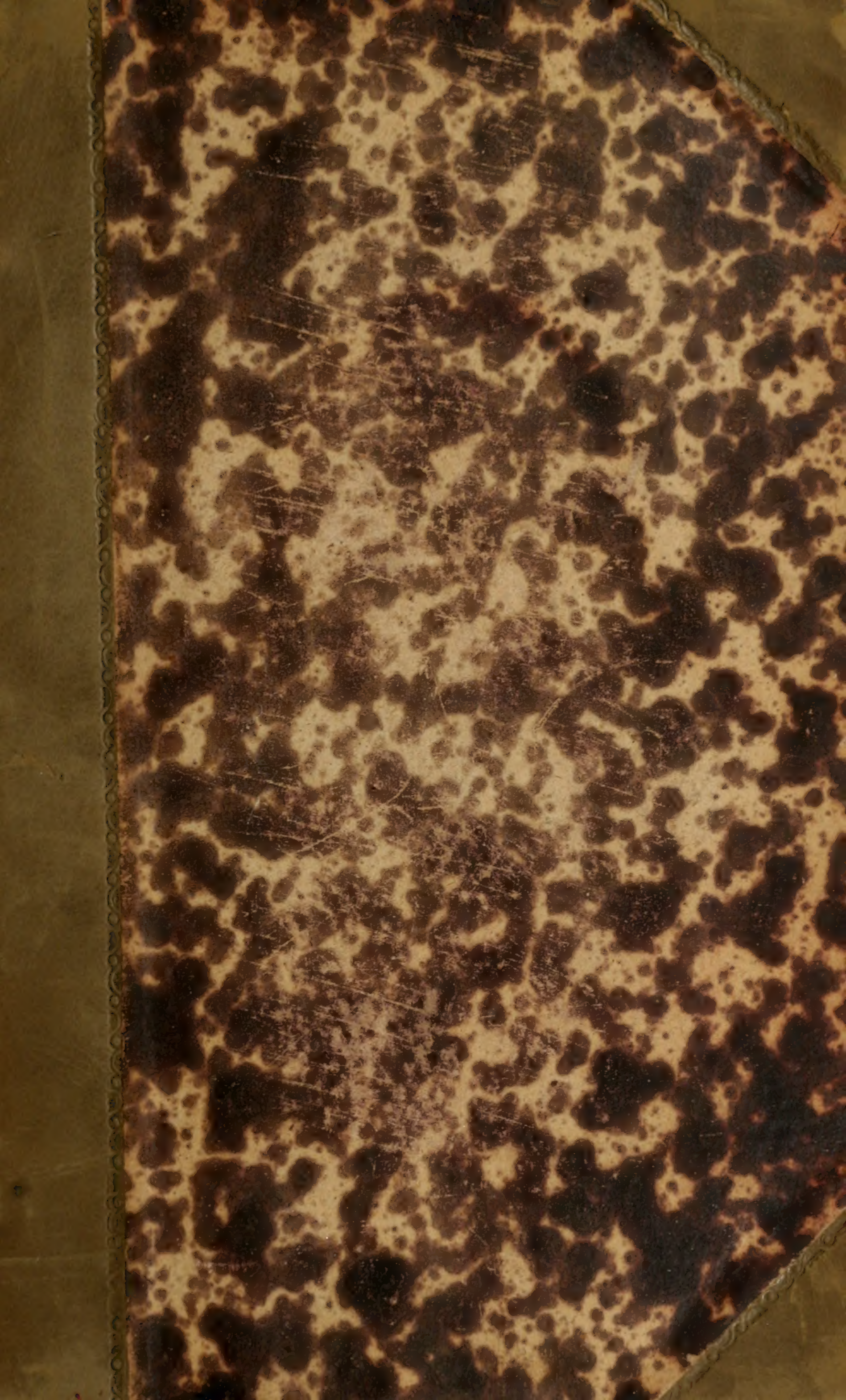
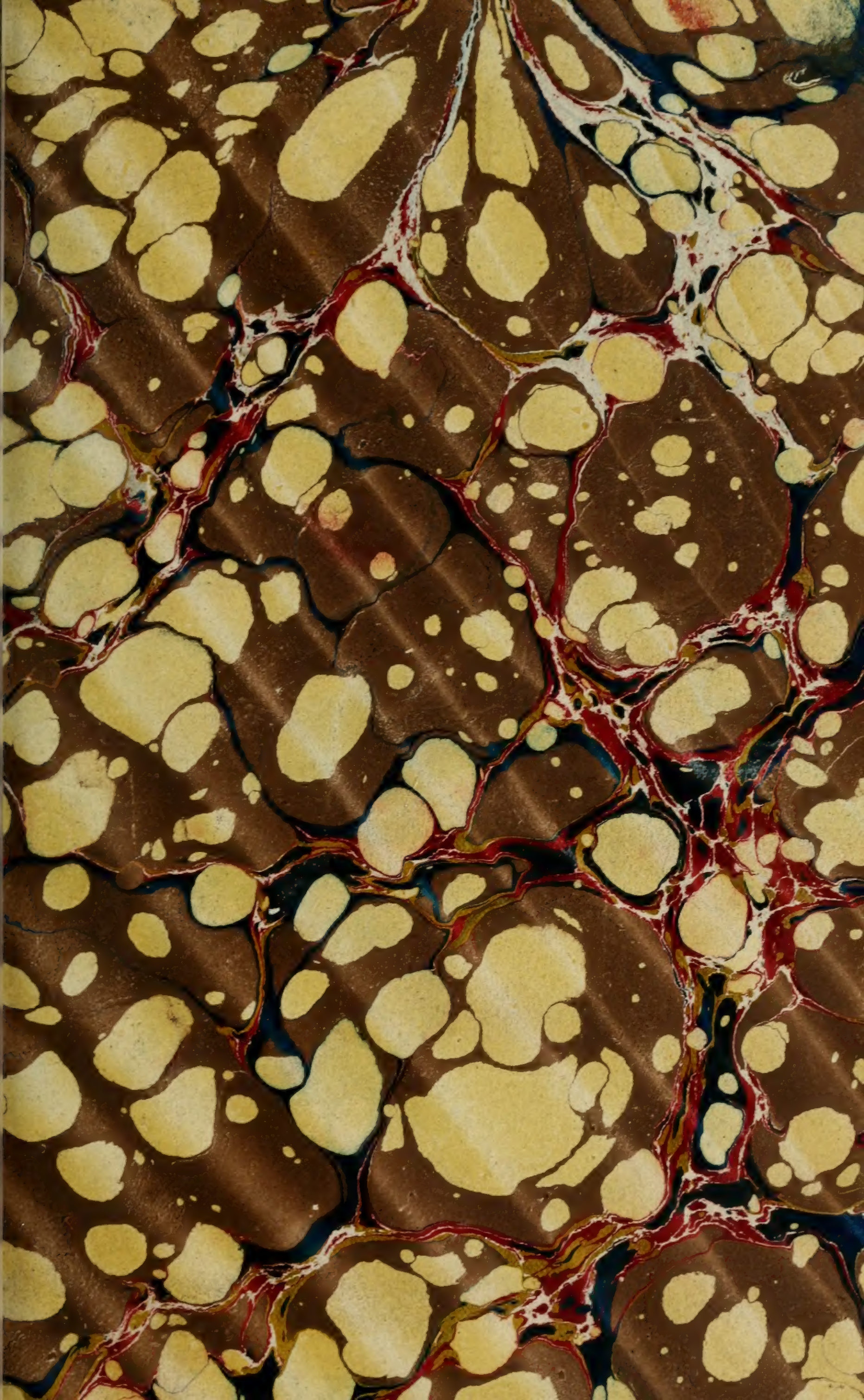



Goldwin Smith.



HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS,

RUE CUJAS, 13. — 1868.

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PAR

E. DE PRESSENSÉ

PREMIÈRE SÉRIE

LE SIÈCLE APOSTOLIQUE

TOME PREMIER

DEUXIÈME ÉDITION

Ubi Christus, ibi Ecclesia.

PARIS
LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS, ÉDITEUR,
RUE CUJAS, 13
1868

PRÉFACE

S'il est une question importante entre toutes, c'est bien celle de l'origine du christianisme et des commencements de l'Eglise. Tout nous y ramène aujourd'hui. Une critique hardie prétend avoir le droit d'arracher de nos mains les documents de cette grande histoire et de les déchirer. Il ne suffit pas de se réfugier dans sa croyance comme dans un asile inviolable ; cette croyance, il faut l'établir par des raisons solides et produire ses titres originaux. Il ne s'agit pas de maudire la grandeur qui nous tient au rivage, mais bien d'abjurer la fausse grandeur d'une foi d'autorité, de traverser le fleuve orageux et de descendre sur le terrain de nos adversaires, sur ce sol si labouré de la critique contemporaine. Ne nous y trompons pas, la science ennemie du christianisme a abandonné dès longtemps la hauteur solitaire d'où elle se plaisait autrefois à abaisser un regard de pitié sur la masse des ignorants. Personne ne répète plus aujourd'hui : *Odi profanum vulgus ;* tout le monde sent

qu'une telle parole serait la devise de l'impuissance. La loi de réforme la plus démocratique a définitivement triomphé dans le monde des idées; nous sommes régis par le suffrage universel des intelligences. Voilà pourquoi la science ennemie du christianisme s'est faite populaire; elle ne s'est pas contentée de ces flèches légères dont la pointe était aussi acérée que brillante, lancées à profusion par le grand moqueur du dix-huitième siècle. Elle a fait plus, elle a mis en langue vulgaire les résultats de la critique; elle a frappé une monnaie courante qui circule de main en main avec ces lourds lingots, dont la pesanteur semblait garantir l'immobilité. Tandis qu'en Allemagne la *Vie de Jésus* de Strauss était lue et méditée dans les ateliers et les échoppes, en France, ceux même qui ignoraient l'existence de ce livre fameux, étaient initiés à ses conclusions. Ainsi se développe de jour en jour une incrédulité d'autant plus dangereuse, qu'elle se croit mieux informée; elle se respire dans l'air, elle circule dans les publications les plus frivoles, le roman et le feuilleton la propagent à l'envi; de courts articles de *Revues*, qui savent donner de la grâce et du piquant à l'érudition, lui fournissent des arguments qui paraissent sérieux, parce qu'ils le sont en comparaison des plaisanteries de Voltaire. Une telle situation est grave, elle a ses exigences toutes spéciales. Si les hommes convaincus de la divinité du christianisme, s'endorment dans une sécurité funeste, ils peuvent se dire qu'ils

payeront cher ce sommeil, et l'Eglise et l'humanité, qui ont besoin l'une de l'autre, le payeront cher aussi; la voix du scepticisme sera seule entendue, et les assertions tranchantes d'une incrédulité souvent aussi crédule que le bigotisme passeront pour des axiomes. Il est grand temps de vérifier ces assertions, qui ne sont que des importations d'outre-Rhin; car ils sont nombreux aujourd'hui ceux qui se bornent à dire ou écrire ce qu'ils ont jadis entendu dire en Allemagne. On ne se doute pas de l'effrayante ignorance qui règne, même parmi les hommes les plus cultivés, sur la nature et l'origine du christianisme. Nul sujet n'est plus neuf, parce que nul n'est plus oublié. Nous sommes persuadé que le meilleur moyen de réagir contre ce scepticisme superficiel qui nous envahit et se contente d'un sourire pour condamner des documents dont il n'a jamais vérifié les titres par lui-même, c'est de retracer l'histoire du christianisme primitif, en profitant de tous les matériaux accumulés par la science chrétienne contemporaine; car il faut qu'on sache parmi nous qu'il y a en effet une science chrétienne au dix-neuvième siècle. Ceux qui depuis quelques années ont pris à tâche d'initier notre pays au mouvement scientifique de l'Allemagne, ne nous en ont fait connaître qu'un côté. L'autre côté doit aussi être mis en lumière; or, comme précisément les origines du christianisme ont été traitées avec une prédilection marquée par les plus grands théologiens chrétiens de notre époque,

on ne peut aborder ce sujet sans rappeler leurs travaux et sans profiter de tous les trésors amassés par leurs patientes recherches.

Ce sujet se recommande à nous encore à un autre point de vue. Nous assistons à un triomphe inouï de l'autorité ecclésiastique qui profite de tout ce que lui abandonne l'indifférence générale. Notre siècle a vu ce qui n'eût été supporté à aucune époque antérieure. Il a reçu le don fatal ou précieux de pousser chaque principe jusqu'à ses dernières conséquences. Le principe, je ne dirai pas catholique, mais romain, a obtenu sa plus éclatante victoire le jour où un dogme nouveau a été proclamé par un seul homme. L'enivrement du succès a empêché le parti ultramontain d'entendre la protestation sourde encore de la conscience chrétienne au sein même de l'Eglise, dont les droits antiques venaient d'être si facilement foulés aux pieds. La discussion serait parfaitement inutile avec les chefs de ce parti qui ne veulent rien voir, ni rien entendre, sinon leur propre opinion. Laissons les morts enterrer leurs morts, et ne nous occupons d'eux que quand ils veulent essayer de nous ensevelir avec eux dans le même tombeau. Mais on se tromperait fort si l'on s'imaginait que cette fraction intolérante a réussi à vaincre toute résistance. Une crise formidable a commencé dans le catholicisme, rien ne l'arrêtera plus. De graves questions se posent; il s'agit de savoir où la papauté a puisé ce droit énorme qu'elle a eu l'im-

prudence de revendiquer. A elle aussi on demande ses titres. On la cite au tribunal de l'histoire. C'est le moment ou jamais d'écouter ce juge inflexible qui, grâce à la découverte de nombreux documents, nous parle maintenant sans intermédiaire. On comprend quel intérêt doit exciter la question des origines du christianisme dans de telles circonstances.

Elle n'intéresse pas moins le protestantisme. Pour lui aussi de graves questions sont posées dans le domaine de la théologie comme dans celui de l'Eglise.

Il n'est pas un seul parti religieux qui n'éprouve le besoin ou de se raffermir ou de se transformer. Les Eglises nées du grand mouvement du seizième siècle sont toutes engagées dans une crise sérieuse. Elles se demandent, quoique à des points de vue divers, si la Réformation ne doit pas être continuée et développée. L'aspiration vers l'Eglise de l'avenir devient plus générale et plus ardente. Mais pour quiconque admet la divinité du christianisme, l'Eglise de l'avenir a son type et son idéal dans ce grand passé qui remonte non pas à trois siècles, mais à dix-huit siècles en arrière. Le connaître toujours mieux pour le reproduire toujours plus fidèlement, telle est la tâche de l'Eglise contemporaine. C'est dans cette voie qu'elle trouvera la liberté et la sainteté, ces deux attributs si étroitement liés et qui lui sont si nécessaires pour s'élever à la hauteur de sa vocation actuelle. C'est dans cette voie qu'elle accomplira aussi dans sa théologie ce progrès

que tout prépare et que tout conseille, et qui ne sera qu'une appropriation plus profonde de la doctrine apostolique. Elle est donc aussi ramenée, par un concours de circonstances qui révèlent une volonté manifeste de Dieu, à cette question des origines du christianisme.

C'est ce grand sujet que j'ai tenté de traiter dans ce livre. Si j'en eusse connu de prime abord toutes les difficultés et les périls, comme je les connais maintenant, j'eusse reculé devant la tâche. D'autres le reprendront sans doute, et réussiront mieux que moi. Mais il leur sera utile peut-être que les premiers pas aient été faits avant eux dans cette carrière si vaste et si belle. Déjà nous possédons dans notre langue des travaux très-remarquables concernant telle ou telle partie du sujet. Je les mentionnerai avec soin ainsi que les ressources inépuisables de la littérature théologique allemande. Toutefois je ne me suis asservi à aucun auteur; je suis remonté toujours aux sources originales, et quelque imparfait que soit l'ouvrage, j'en revendique toute la responsabilité. C'est vraiment une bonne fortune de s'occuper maintenant de l'histoire des premiers siècles, grâce à l'abondance des sources et aux inappréciables découvertes de manuscrits divers qui ont été faites ces dernières années.

Je désire tracer un tableau aussi complet que possible de cette époque, en commençant par le siècle apostolique, si peu connu, soit à cause de l'indifférence religieuse, soit par suite d'un respect mal com-

pris qui l'entoure d'une auréole légendaire au travers de laquelle les types perdent toute originalité. Les saint Pierre, les saint Paul et les saint Jean apparaissent trop souvent comme ces héros fabuleux que la tradition a placés sur le seuil des temps historiques et après lesquels commence l'histoire proprement dite. Nous pensons qu'il importe de reconquérir pour l'histoire l'âge primitif de l'Eglise. C'est lui rendre la couleur et la vie. Nous devons appliquer partout cette grande méthode historique créée pour l'histoire générale par les Guizot, les Mignet et les Thierry, et qui seule permet de ressusciter le passé.

Il n'est plus possible aujourd'hui, en présence des plus récentes attaques de la critique, de négliger l'étude du premier siècle, et d'aborder immédiatement celle du second et du troisième. En agissant ainsi, on esquiverait des problèmes délicats, qu'on ne peut laisser sans solution. Nous avons renvoyé dans les notes tout ce qui concerne la discussion des documents, sans laquelle il n'y a pas d'histoire sérieuse de l'Eglise. Nous avons consacré un soin très-attentif à l'époque si intéressante qui commence à la mort du dernier des apôtres et qui s'étend jusqu'à l'apparition des illustres docteurs du second siècle. Cette période intermédiaire contient en germe tout le développement ultérieur de la théologie et de l'organisation ecclésiastique. Nous nous efforcerons ensuite de peindre sous ses vraies couleurs cette grande

lutte du christianisme contre l'ancienne société qui l'assaille du dehors par la persécution, et l'attaque au dedans par l'hérésie, et qui, bien que vaincue d'une manière éclatante, se venge en quelque sorte par les ferments d'erreur qu'elle laisse au sein de l'Eglise. Suivre de près ce triomphe et cette transformation intérieure; assister à toutes les péripéties du drame; en faire revivre les personnages et les faire parler eux-mêmes; faire sans cesse couler les sources originales au travers de la trame du récit, de telle sorte que tous les partis religieux trouvent dans notre livre d'exactes informations, lors même qu'ils repoussent nos conclusions, tel est notre but! Ce serait déjà beaucoup d'y avoir tendu par des efforts sérieux. Si nous nous circonscrivons, dans cet ouvrage, aux trois premiers siècles de l'Eglise, c'est que la période qui précède les grands conciles a un intérêt tout particulier. L'Eglise n'est pas encore pliée au joug d'une unité mécanique et extérieure. Ses diverses fractions ont leur physionomie distincte, et on peut parler d'une Eglise d'Orient et d'une Eglise d'Occident; nous sommes sur le terrain fécond de la liberté. Ajoutons que cette époque est aussi la moins connue, parce que les documents officiels sont rares. Toutes les grandeurs du christianisme y apparaissent, comme aussi tous les principes d'erreur et d'asservissement que l'âge suivant se chargera de développer et de féconder. Si nous avons donné des développements considérables

à notre Introduction, qui est consacrée à la question si importante de la préparation du christianisme dans l'ancien monde, c'est pour réfuter l'idée trop répandue que l'Evangile n'est qu'une nouvelle édition du platonisme, et pour montrer quels appuis et quelles tentations l'Eglise devait rencontrer lors de sa formation.

L'intérêt pour le glorieux passé de l'Eglise chrétienne se ravive aujourd'hui de toutes parts. Quelques-uns de nos littérateurs les plus distingués ont commencé à fouiller cette mine si riche. Qui n'a lu avec ravissement le tableau de l'éloquence chrétienne au quatrième siècle par M. Villemain, et qui ne regrette les études qu'il avait promises sur l'époque antérieure? Même au point de vue littéraire il est peu de sujet plus fécond et plus attrayant.

Quant à nous, sans négliger ce côté, nous sommes surtout désireux de mettre une fois de plus en pleine lumière ces grandes et immortelles vérités du christianisme, dont notre siècle éprouve un si puissant besoin tout en les repoussant parfois. Nous avons trouvé de singulières analogies entre lui et cette société romaine, qui cachait tant de corruption sous de si somptueuses apparences, et tant d'aspirations vers l'avenir sous le masque moqueur d'une incrédulité très-peu sûre d'elle-même. Notre foi dans la divinité du christianisme est profonde et absolue; elle a inspiré ce livre; elle n'a pourtant jamais entravé notre liberté d'examen. Nous

croyons pour avoir examiné, et nous avons écarté avec soin dans notre appréciation du passé toute idée préconçue. Nous avons essayé de reconnaître toujours cette souveraine autorité de l'histoire : le fait, le fait accepté tel qu'il se présente à nous avant toute transformation opérée par l'esprit de système. Nous avons exprimé loyalement le résultat de nos recherches sur tous les points, en nous rappelant sans cesse que nous ne sommes pas ici-bas pour prendre la moyenne des opinions reçues dans tel ou tel milieu, mais pour dire toute la vérité que nous croyons entrevoir. Je n'ai pas davantage apporté les tristes passions d'un sectaire dans l'histoire de l'ancienne Eglise ; si j'ai signalé ses déviations, j'ai admiré sa gloire si pure, et je n'ai point cherché en dehors de la grande Eglise des Pères, dans je ne sais quelle retraite inaccessible, une tradition non interrompue d'orthodoxie immaculée. A chaque période de son histoire, à part la première, l'Eglise visible se montre à nous dans toutes ses manifestations bien au-dessous de son idéal. Et pourtant, tout en gardant nos préférences, nous répétons avec bonheur l'antique adage : *Ubi Christus, ibi Ecclesia.* Mais ce n'est pas une raison pour l'Eglise de ne pas aspirer à se rapprocher de plus en plus de son idéal, c'est-à dire à réaliser toujours mieux son idée véritable. Puisse-t-elle y réussir de nos jours moins imparfaitement que par le passé et remonter, dans son dogme comme dans son organisation, par delà toutes les

obscurités et toutes les entraves humaines, jusqu'au type apostolique! Rien ne lui est plus nécessaire pour les luttes solennelles qui l'attendent! Notre meilleur vœu serait rempli si nous pouvions contribuer en quelque mesure à la ramener à ses origines comme à sa source vivifiante.

EDMOND DE PRESSENSÉ.

Paris, 31 mars 1858.

Cette seconde édition étant essentiellement une réimpression, je n'ai rien à ajouter à cette préface, sinon que le développement de la crise théologique depuis dix ans donne une nouvelle opportunité à ce grand sujet.

EDMOND DE PRESSENSÉ.

Paris, 18 septembre 1868.

INTRODUCTION

—

On ne peut retracer le triomphe du christianisme dans les premiers siècles de son histoire, sans rappeler ce qu'était cet ancien monde qu'il venait détruire. S'il le trouvait armé de toutes pièces pour le combattre et disposé à tourner contre lui les vastes ressources d'une civilisation raffinée, sans négliger l'emploi de la force matérielle, ce dernier recours des croyances qui s'affaissent, les points de contact avec la société d'alors ne lui manquaient pourtant pas. La religion nouvelle ne se produisait pas comme un brusque événement, sans lien avec le passé; elle était en quelque sorte le dénoûment de toute l'histoire religieuse de l'humanité. Le christianisme était la réponse du ciel aux aspirations de la terre. Il apportait au monde fatigué la solution qu'avaient cherchée ou entrevue les Zoroastre et les Platon. Il était divin et humain à la fois, profondément humain précisément parce qu'il était divin, c'est-à-dire appro-

prié par Dieu lui-même aux vrais besoins de l'homme. Il ne suffit donc pas de contempler le ciel d'où il descend; il faut encore considérer la terre où il prend pied. On peut, sans rien sacrifier de la divinité de ses origines, reconnaître l'harmonie qui existe entre lui et la nature humaine. Il est fait pour elle, comme elle est faite pour lui, si bien que tout en le rejetant et le maudissant parfois, elle ne cesse de prouver par son agitation même qu'elle ne saurait se passer de lui. L'histoire des religions esquissée en traits rapides est la preuve la plus éclatante de cet accord entre la religion révélée et l'âme de l'homme; car, d'une part, chacun de ces cultes manifeste à sa manière les besoins de la conscience, sa soif constante de pardon et de relèvement, ou pour mieux dire sa soif de Dieu. D'une autre part, leur succession démontre leur insuffisance, et la nécessité d'une forme religieuse supérieure qui les remplace et dans laquelle l'humanité se repose de tant de recherches. Ce serait donc se refuser à comprendre la nature du christianisme, et la portée de son triomphe, que de l'isoler complétement du passé; s'il n'est pas le produit des civilisations antérieures, comme on l'a prétendu, s'il n'est pas possible de voir dans l'Evangile un simple composé de l'élément grec et de l'élément oriental[1], il n'en est pas moins certain qu'il offre à l'esprit humain la satisfaction vainement cherchée par lui en Orient comme en Occident. *Omnia subito* n'est pas sa devise. C'est celle de l'hérésie gnostique. Il vaut mieux dire, avec les Clément d'A-

[1] On sait que cette thèse a été soutenue avec beaucoup de science et de talent dans le livre de M. Vacherot *sur l'Ecole d'Alexandrie.*

lexandrie et les Origène, que la nuit du paganisme a eu ses étoiles qui l'éclairaient, et qui surtout appelaient l'étoile du matin arrêtée sur Bethléhem. Ce sont les manifestations de la conscience humaine, qui ne s'est jamais laissée sans témoignage, même au sein des plus épaisses ténèbres. Bien loin de les mépriser, il faut les recueillir pieusement. La pire des tactiques serait de repousser cette noble alliée donnée de Dieu à la religion du Christ.

L'étude de l'histoire de l'ancien monde est importante encore à un autre point de vue. Le christianisme n'y a pas seulement rencontré des ennemis acharnés ou des sympathies latentes. Par cette loi bizarre qui fait que les vaincus finissent presque toujours par exercer sur leurs vainqueurs une influence d'autant plus grande qu'on s'en défie moins, on voit l'ancien monde au moment où tout annonce sa défaite, regagner moralement le terrain qu'il a perdu extérieurement. L'hérésie n'est pas autre chose que la réaction hypocrite du paganisme contre le christianisme. On sait avec quel soin les Pères du second et du troisième siècle se sont attachés à la démasquer, afin qu'il parût à tous les yeux que sous un déguisement chrétien les faux docteurs essayaient de ramener un adversaire perfide dans l'Église, comme on introduit un traître dans une place assiegée. « Semblables à ceux qui réparent de vieux vêtements, dit saint Hippolyte avec une énergie familière, les hérétiques ne font que donner un air de nouveauté à ce qu'il y a de plus vieilli dans le paganisme [1]. »

[1] Οἱ *αἱρεσιάρχαι δίκην παλαιορράφων*. *Philosoph.*, 94.

Les réactions de l'ancien monde ne se sont pas arrêtées là. Il a non-seulement suscité les hérésies diverses, qui ont été tour à tour vaincues, mais encore son esprit s'est à plusieurs égards infiltré dans l'Eglise, altérant son dogme, faussant sa morale, si ce n'est d'une manière absolue, assez cependant pour l'éloigner considérablement de son type primitif. S'il importe donc, pour comprendre la place centrale du christianisme dans l'histoire, de connaître ce qui a préparé sa venue, il n'importe pas moins de savoir ce qui devait plus tard le modifier. Ainsi la tâche de cette Introduction est double. Nous avons à montrer dans le développement des anciennes religions les diverses phases de la préparation au christianisme, puis à chercher sous tous les symboles divers qui l'ont enveloppé sans le cacher jamais, le principe premier du paganisme, cet antique dualisme, tentation éternelle de l'esprit humain, même dans l'Eglise.

Nous aurons enfin à caractériser le judaïsme, fondé en droit comme précurseur du christianisme, mais qui manqua à sa mission divine, dès qu'il essaya de lui survivre ou de se perpétuer à son ombre. Il nous sera facile alors de déterminer la vraie nature de la religion définitive. Nous connaîtrons à la fois les appuis et les obstacles qu'elle rencontrait dans cet ancien monde, remplacé par elle et quelquefois restauré par ses interprètes infidèles.

On a imaginé les théories les plus diverses sur le développement religieux de l'humanité jusqu'au christianisme. Les uns, dignes héritiers d'Evhémère, ont vu

dans les religions de l'antiquité la reproduction symbolique soit des grands faits de l'histoire, soit des phénomènes de la nature. Dupuis, le plus célèbre et le plus savant de ces mythologues, retrouvait une sorte d'astronomie élémentaire dans les divers cultes, et le christianisme lui-même n'était à ses yeux qu'une théorie perfectionnée sur le mouvement des astres [1]. D'autres, profitant des travaux de la critique moderne, affranchis des préjugés étroits du dix-huitième siècle, possédant au plus haut degré le sens esthétique, ont reconnu que c'était rabaisser les religions que d'en faire de simples symboles de l'histoire et de la nature; elles sont pour eux des créations spontanées de la conscience, qui manifestent avec puissance son besoin d'idéal. Mais comme ils ne savent point préciser en quoi consiste cet idéal, comme l'idée divine et l'idée morale se perdent dans le vague, nous n'obtenons aucun fil directeur pour nous guider dans la riche confusion des anciennes mythologies; il nous est même impossible de comprendre leur origine. Elles ne sont qu'un jeu bizarre, souvent attrayant de l'imagination de l'homme à son premier éveil, l'expression de son enchantement naïf devant le spectacle ravissant d'un monde jeune encore [2]. Il est évident qu'une théorie semblable ne marque pas un notable progrès dans l'appréciation philosophique des religions. Elles se succèdent sans s'enchaîner les unes aux autres. Il n'y a pour elles aucune raison interne de développe-

[1] Dupuis, *De l'Origine de tous les cultes.*

[2] Renan, *Etudes d'histoire religieuse.* Paris, 1857. Voir l'*Etude sur les religions de l'antiquité.*

ment. Les mythologies naissent et puis disparaissent comme des fleurs brillantes faites pour répandre pendant une saison leur éclat et leur parfum.

Herder, dans son fameux ouvrage traduit par M. Quinet, essaye d'expliquer la différence des religions par la différence des circonstances où elles se produisent. « L'histoire de l'humanité tout entière, dit-il, n'est que l'histoire naturelle d'un système de forces, de doctrines et de dispositions humaines en rapport avec les temps et les lieux [1]. » Une pareille théorie ne saurait nous suffire; elle maintient beaucoup trop la dépendance de l'esprit vis-à-vis de la matière, en enchaînant la conscience aux conditions du temps et de l'espace. Benjamin Constant, élève en ceci de Rousseau, a une vue plus haute sur les religions. Elles donnent, selon lui, une forme populaire a l'éternelle révélation de la conscience; les symboles peuvent varier, ils peuvent même parfois être complétement indignes du fond qu'ils doivent exprimer, mais ce fond est identique. En réalité il n'y a qu'une seule religion, religion naturelle et universelle, dont les manifestations se modifient selon les circonstances extérieures, mais dont l'essence est une. Cette théorie est développée avec autant d'art que d'éloquence par l'illustre publiciste [2]. Elle ne nous satisfait pas non plus, car elle n'explique pas la succession de cultes fondamentalement différents; et sous prétexte de distinguer l'essentiel du contingent, l'idée morale des

[1] Herder, *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'antiquité*, traduit par Edgar Quinet, 1824.

[2] Benjamin Constant, *De la Religion considérée à sa source, ses formes et son développement.*

mythes et des formes qui l'enveloppent, elle supprime l'histoire, le développement génétique de la religion. On ne peut plus parler d'une évolution de la conscience humaine. Nous remarquons la même lacune dans la vaste encyclopédie mythologique de Creuzer, complétée avec tant de savoir par M. Guigniaut[1], et qui est devenue une source précieuse et indispensable pour quiconque s'attache à l'étude des anciennes religions. « Les symboles qui sont à la base des diverses religions, lisons-nous dans l'introduction, sont l'expression encore vague du sentiment que la nature est au fond un être animé, et les phénomènes naturels sont autant de signes au moyen desquels la nature parle aux hommes. Les prêtres ont précisé ce langage par le symbole[2]. » Nous ne pensons pas que dans cette voie on parvienne à établir une gradation réelle entre les diverses religions. Il n'y a plus entre elles que la différence des symboles; les choses signifiées sont identiques, et nous n'avons pas davantage une histoire des mythologies.

La philosophie panthéiste a la prétention de nous donner cette histoire. Seulement nul point fixe ne nous est fourni dans ce tourbillon d'un changement incessant qu'elle fait tournoyer sous nos yeux. L'absolu, identique au monde, est emporté par le torrent de la vie mobile et contingente, qui est sa propre vie. L'histoire des religions n'est pas seulement l'histoire des concep-

[1] *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques*, ouvrage traduit de l'allemand par J.-B. Guigniaut. 1835-1851. Firmin Didot.

[2] Tome I, p. 14.

tions de l'homme sur Dieu; comme en dehors de ces conceptions, Dieu n'existe pas, elle est en réalité l'histoire de la détermination de Dieu. Dieu, en apparaissant dans la conscience humaine, s'apparaît à lui-même, c'est-à-dire qu'il a pour la première fois conscience de lui-même. La dialectique vigoureuse d'un philosophe de génie ne prévaut pas pour nous contre la prescription souveraine de la conscience morale [1]. La religion disparaît avec le Dieu personnel; au point de vue du panthéisme il ne faut plus parler de l'histoire des religions, et on doit conclure avec Feuerbach que la meilleure de toutes n'est qu'un vain rêve, l'illusion de l'homme qui s'adore lui-même en se croyant prosterné devant Dieu.

Les défenseurs du christianisme se sont placés à des points de vue très-différents pour apprécier le paganisme. Nous avons déjà rappelé les idées larges et profondes des Pères d'Alexandrie à ce sujet. Nous aurons trop souvent à y revenir dans le cours de cette histoire pour les exposer maintenant avec détail. Ils étaient d'accord avec Justin Martyr pour admettre qu'un rayon du Verbe brille dans l'âme humaine et qu'elle se tourne vers la lumière de Dieu comme la plante vers le soleil [2]. Ces Pères recueillaient avec soin toutes les parcelles de

[1] Hegel, *Religions Philosophie* (W. W. XI et XII), 1832. 2e édition, 1840. Voir l'excellente analyse qu'en donne M. Erdmann, *Geschichte der neueren Philosophie*, 3e vol., 2e partie, page 822. On retrouve les traces de ces théories dans l'ouvrage de M. Quinet sur *le Génie des religions*, qui vient d'être publié de nouveau. Des publications récentes du savant auteur nous font croire que s'il eût eu à écrire ce livre pour la première fois aujourd'hui, l'influence du panthéisme germanique n'y eût pas prédominé à ce point.

[2] Clément, Λόγος προτρεπτικός. Ch. VI.

vérité qui étaient renfermées dans les anciennes religions et les anciennes philosophies, et tout en admettant une certaine influence du judaïsme sur la Grèce, ils pensaient aussi que l'âme humaine avait pu pressentir le bien précieux qu'elle ne pouvait se procurer par elle-même.

Théodoret, dans son curieux ouvrage apologétique, exposait plus tard le même point de vue avec autant de grâce que de netteté [1]. « Obéissez, dit-il en s'adressant « aux Grecs; obéissez à vos propres philosophes; ils « peuvent être vos initiateurs, car ils annoncent « d'avance nos doctrines [2]. » Il est vrai que Théodoret ajoute que « ces philosophes sont semblables aux « oiseaux qui écoutent le langage humain sans en comprendre le sens. Ce n'est pas à dire toutefois qu'ils « soient dépourvus de toute lumière divine. La nature « humaine a dans ses profondeurs des caractères gravés « par la main de Dieu [3]. Le divin Créateur n'a pas permis qu'ils fussent totalement effacés, et il les a ravivés « en quelque sorte chez les meilleurs d'entre les païens. « Si la race d'Abraham a reçu la loi divine et la grâce « de la prophétie, le Dieu de l'univers conduisait les « autres nations à la piété par la révélation naturelle et « la vue de la création [4]. Si la pluie du ciel arrose de

[1] Theodoret, episcop. Cyri. *Græcorum affectionum Curatio*, tome IV des *Œuvres*. Edit. de Paris, MDCVIII.

[2] Πείθητε τοίνυν τοῖς ὑμετέροις φιλοσόφοις προτελοῦσιν ὑμᾶς καὶ τὰ ἡμέτερα προδιδάσκουσιν. P. 483.

[3] Ὁ τῆς δυσσεβείας πλάνος τὰ θεοχάρακτα πάλαι διέφθειρε γράμματα. P. 483.

[4] P. 484.

préférence les champs cultivés, néanmoins Dieu, dans l'abondance de sa libéralité, la fait aussi tomber dans les solitudes et sur les monts déserts. De même en est-il du don de la vérité; accordé tout d'abord au peuple élu, il est répandu dans une certaine mesure sur les autres peuples, comme la pluie arrose les solitudes [1]. »

La plupart des Pères de l'Eglise ont professé, à l'égard du paganisme, des vues bien différentes de l'école d'Alexandrie et d'Antioche. Ils se contentaient d'attribuer au démon l'invention de ces mythes, objet de leur légitime aversion, comme aussi les prétendus miracles des divinités païennes; ou bien ils se rabattaient avec empressement sur les explications d'Evhémère. Les apologistes modernes se sont divisés en deux camps; les uns, pour mieux relever la révélation donnée aux Juifs, se sont attachés à charger le tableau du paganisme antique de couleurs tellement sombres qu'on n'y vit pas paraître un seul point lumineux, et qu'il fut reconnu qu'en dehors de la Judée il n'y avait pas une étincelle de vie divine. En face d'eux l'école traditionaliste, représentée avec éclat, sous la restauration, par Bonald et Lamennais, prétendait retrouver la religion primitive de l'humanité sous les mythes impurs de l'Orient et de la Grèce. Cette religion, communiquée par révélation à l'homme dès le premier jour, se serait conservée en substance chez tous les peuples, et c'est à la tradition seule qu'il faut attribuer tout ce qu'il y a

[1] Ὥς τε ἐρήμους ὁ ὑετός. P. 484.

jamais eu de vérité dans le monde[1]. L'erreur est étroitement liée à la vérité dans ces deux écoles d'apologètes. Il est incontestable que le peuple juif a eu, sur tous les autres peuples, l'avantage inappréciable d'être guidé dans sa marche vers le grand avenir promis à l'humanité par une révélation divine ; mais il est faux que les autres peuples aient été complétement abandonnés à eux-mêmes : on retrouve dans leur histoire, et spécialement dans leur histoire religieuse, les traces évidentes de cette œuvre préparatoire accomplie par Dieu. D'un autre côté, si l'on ne peut contester que les peuples, dans leur dispersion, n'aient emporté un fond commun de souvenirs, c'est faire injure à la nature humaine que de réduire à un travail de mémorisation tous ses progrès dans la vérité. La conscience n'est pas un parchemin recevant passivement des caractères. C'est un organe vivant, et nous souscrivons pleinement à la grande idée de Schelling que la formation des religions successives révèle les grandes crises de la conscience humaine. Si nous ne pouvons admettre, comme lui, que l'histoire des mythologies est une sorte de répétition de l'histoire de la création dans l'esprit de l'homme, qui, tombé par la chute sous le pouvoir de la nature, ne peut plus s'élever que par degrés de ses derniers échelons jusqu'aux échelons supérieurs, où il retrouvera la vie de l'esprit; s'il nous semble justifier cette aventureuse théorie par de plus aventureuses explications des divers mythes, la vue

[1] Un écrivain protestant plein de science et d'élévation, M. de Rougemont, a développé des théories analogues dans son ouvrage intitulé : *Le Peuple primitif*. 3 vol. Paris, Cherbuliez. 1855-1857.

générale du grand philosophe nous paraît pleine de beauté. Oui, les diverses religions qui portent l'empreinte de la déchéance marquent aussi les progrès de l'œuvre de restauration; elles jalonnent pour l'humanité le chemin du retour vers le Dieu qui l'attend, ou plutôt qui vient au-devant d'elle.

Nous n'avons pas à soulever ici, dans toute son étendue, le grand problème de la chute. Elle est pour nous un fait établi et partout écrit dans le monde et dans l'histoire. Ne pouvant, sans faire violence à la conscience, assimiler le mal à une imperfection naturelle qui ne serait qu'un degré dans l'échelle du progrès, nous en attribuons l'origine, non pas aux conditions nécessaires de l'être fini, mais aux déterminations mauvaises de la volonté de l'homme. Il a pris parti contre Dieu, à cette mystérieuse époque qui précède l'histoire et qui comprend l'épreuve solennelle par laquelle il devait passer comme toute créature morale appelée à l'usage sérieux de la liberté. Si cette chute a été profonde, elle n'a pas été absolue; non pas que l'homme ne fût perdu par elle, mais il n'était pas pour cela destitué de toute vie supérieure. Il gardait quelque vestige de sa nature première. Le sens du divin, l'aptitude religieuse, le besoin de revenir à Dieu subsistent dans son cœur. C'est ce qui rendait la rédemption possible, car la loi morale qui avait été sauvegardée par les terribles conséquences de la chute est intégralement maintenue dans le relèvement de la créature déchue. Une certaine harmonie devait s'établir entre l'homme et le Dieu qui

voulait le sauver; si sa nature avait été pervertie à fond, nul rapprochement n'eût été à espérer; il n'eût pas eu la capacité de recevoir le don qui lui était destiné et qui n'était rien moins que le don de Dieu lui-même, seule réparation de la chute pour un être créé à son image et fait pour le posséder. Aussi, dès que le salut eut été décidé par la souveraine liberté de celui qui est le souverain amour, l'homme fut soumis à une lente éducation, afin d'être préparé à recevoir ce don inestimable, et tout d'abord à le désirer. Toute l'œuvre de préparation devait donc consister à développer le désir du salut, qui n'était autre que le désir de retrouver Dieu. Mais le cœur de l'homme ne se pétrit pas comme de l'argile, la liberté implique chez lui la possibilité de retarder l'exécution des plans divins; aussi cette préparation se poursuit, non comme une ligne inflexiblement droite, mais comme une ligne incessamment brisée; des chutes épouvantables viennent l'entraver; il y a des retards qui comprennent des siècles. Néanmoins l'œuvre est toujours reprise, car c'est l'œuvre d'un amour infini, dont la patience est infatigable parce qu'il est éternel. Toute l'histoire de l'humanité gravite autour de cette grande pensée du salut, qui en est le pôle souvent caché, mais toujours présent.

L'humanité avant Jésus-Christ se partage en deux catégories; une minorité privilégiée est placée sous la direction immédiate de Dieu, c'est la théocratie juive. Nous dirons plus tard comment ce privilége était en réalité dans l'intérêt de la race entière. La grande masse des hommes n'est abandonnée du ciel qu'en apparence.

Il faut se garder de croire que la révélation historique soit le seul mode d'action de Dieu sur l'âme humaine. Il exerce sur elle une action directe et invisible qui est universelle. Les peuples païens n'y ont pas échappé. L'Esprit divin a plané sur ces eaux souillées d'où devait sortir plus tard un monde nouveau; il n'a cessé d'y déposer les germes de la vie supérieure. La préparation au salut n'a pas consisté pour ces peuples, comme pour Israël, dans une succession de révélations positives. Ils ont été soumis à une autre éducation, à celle de l'expérience, mais de l'expérience surveillée et dirigée par Dieu, bien que souvent compromise par les égarements de la liberté. Par cette voie ils sont arrivés, eux aussi, à cette grande aspiration qui était le seul résultat possible et utile de l'œuvre de préparation.

Pour que le désir du salut atteignît toute son intensité, deux choses étaient nécessaires. Il fallait premièrement que l'objet de ce désir fût déterminé avec une précision de plus en plus grande, et en second lieu que l'impossibilité pour l'homme de l'atteindre par lui-même apparût avec une irrésistible clarté. Ces deux conditions ont été réalisées dans l'histoire des religions païennes. Le désir d'une rédemption se manifeste d'abord d'une manière confuse, quoique puissante. Il n'est pas un peuple qui, à peine formé, n'ait sa religion, son culte, ses autels, ses sacrifices, et qui n'exprime ainsi le besoin de rétablir l'union rompue entre lui et la Divinité. Les religions païennes, toutes grossières qu'elles soient, sont cependant des religions, c'est-à-dire des essais de rattacher l'homme à un pouvoir supérieur,

dont il dépend. Il ne se contente pas de se livrer aux jouissances de la vie matérielle; il ne s'y abandonne avec quelque sécurité que quand il l'a divinisée. Cette divinisation est abominable sans doute, mais elle démontre tout ce que le besoin d'un Dieu a d'invincible chez lui, puisque plutôt que d'en faire abstraction, il transporte les attributs de la divinité à la matière. Mais il n'en peut rester là; son désir religieux est inassouvi; il l'éprouve plus ardent après chaque déception. Il parcourt ainsi toute la série des religions de la nature, sans jamais atteindre le monde de l'esprit. Enfin il s'élève d'un degré, et crée une religion dont les divinités lui sont semblables. Cette divinisation de l'humanité le conduit sur les limites du monde supérieur; ce qu'il adore, sans être Dieu, s'en rapproche bien plus que la nature. L'idée morale s'empare de lui; il entrevoit la Divinité véritable, il pressent une union plus sainte avec elle. En retraçant cette évolution des anciennes religions, nous retracerons le côté de l'œuvre de préparation qui a consisté à rendre le désir du salut plus précis, à le dégager d'un panthéisme voluptueux et à le pénétrer de l'élément moral. Mais cet élément moral est destructeur de tout ce qui l'a précédé. Dès qu'il s'empare de la conscience de l'homme, il rend le paganisme impossible. Chose étrange! celui-ci s'ensevelit dans ce qui paraissait son triomphe; dès qu'il a atteint sa forme supérieure, il ne peut durer. L'édifice religieux de l'ancien monde s'écroule par le faîte; quelque brillants et habiles que soient les essais de reconstruction, la ruine est irrémédiable. Le paganisme antique met

plusieurs siècles à s'affaisser complétement. Tous ses dieux sont rassemblés un moment dans le Panthéon romain ; mais c'est pour mourir ensemble sous les malédictions et les railleries de l'humanité, lasse et dégoûtée de ses idoles, et faisant enfin monter vers le ciel, du sein de ces impurs débris, une prière confuse mais puissante de douleur vers le Dieu inconnu. Peindre cette décadence du paganisme après avoir peint ses progrès, ce sera rappeler le second côté de l'œuvre de préparation, celui qui était destiné à convaincre l'homme de son impuissance religieuse. Ce tableau de l'ancien monde sera nécessairement abrégé, car il doit se renfermer dans le cadre d'une introduction. Nous n'oublierons pas qu'il ne faut pas le chercher seulement dans ses croyances religieuses, mais aussi dans le travail de la pensée philosophique partout où il a existé, dans les œuvres de l'art et dans la vie nationale des divers peuples.

PRÉPARATION AU CHRISTIANISME

DANS LE PAGANISME

PRÉPARATION AU CHRISTIANISME

DANS LE PAGANISME

—

I. — LE PAGANISME ORIENTAL [1].

En se dérobant à la loi du monde moral, l'homme tombe sous la domination du monde inférieur ; l'équilibre est rompu en lui ; ce qui devait dominer est asservi ; ce qui devait être asservi domine. La vie sensuelle étouffe la vie de l'esprit. L'âme séparée de Dieu n'a plus la force de dompter le corps, et elle apprend par sa dégradation que toute sa puissance était dans sa soumission. Ce désordre fatal ne se produit pas seulement dans l'individu : il se réalise en grand dans l'humanité ; il pervertit sa conscience, et il réussit même à dénaturer profondément son sens religieux. Aussi quand, éloignée

[1] Creuzer, traduction Guigniant, 1er vol. — Stuhr, *Die heidnischen Religionen des Orients*. Berlin, 1836. 1er vol. — Dunker, *Geschichte des Alterthums*. 2e édit., 1er vol. Berlin, 1853. — Movers, *Die Phœnicer*. 1er vol.

de son berceau par des migrations successives, elle n'a plus qu'un souvenir confus de son origine, les religions qu'elle crée portent l'empreinte d'un matérialisme grossier. Gardant au fond du cœur le sentiment de sa dépendance vis-à-vis d'une puissance supérieure et mystérieuse à laquelle elle ne saurait se dérober, elle ne cherche pas cette puissance en dehors du monde, elle s'arrête à ses premières manifestations dans la nature, et c'est devant cette nature elle-même qu'elle se prosterne. Les religions de la nature sont les premières créations religieuses de l'humanité après la chute. Elles correspondent exactement à la perversion de son être moral; elles marquent avec éclat le triomphe des sens sur l'âme. Signes effrayants de la dégradation de l'homme, on pourrait les considérer comme la plus sûre vengeance du Dieu offensé par lui, si ce Dieu connaissait d'autre vengeance que celle d'un saint amour qui ne se dément pas, même quand il châtie.

Ces religions reposent toutes sur le même principe. Le monde moral leur est absolument fermé; elles ne placent pas l'homme en face des lois de la conscience, mais en face des forces de la nature. Une double force s'y manifeste : tantôt elle fait éclore la vie avec abondance, tantôt elle en détruit les germes avec fureur. D'un côté, c'est une mère prodigue et souriante qui répand à flots ses trésors sur tous les êtres ; c'est elle qui fait briller le radieux soleil, qui envoie les fleurs du printemps et les fruits de l'été et de l'automne ; c'est elle qui communique la fécondité à tout ce qui se meut sur la terre ; c'est elle qui est la source de toute félicité

et de toute jouissance. De l'autre côté, elle paraît comme une puissance malfaisante et cruelle qui flétrit toute chose; c'est la puissance de la mort et de la destruction; on la reconnaît dans la sombre nuit et dans l'hiver glacé! Les religions de la nature sont ainsi enfermées dans le cercle d'un dualisme infranchissable. Ces forces contraires sont des forces nécessaires, éternellement opposées; l'une n'est point destinée à céder à l'autre. Il n'y a qu'à se courber devant elles et à les adorer également. Il ne s'agit pas pour l'homme d'honorer la Divinité en pratiquant la justice. La meilleure manière pour lui d'honorer les dieux qu'il s'est donnés, c'est évidemment de leur ressembler; c'est donc, d'une part, de se livrer sans frein aux jouissances sensuelles pour glorifier la puissance bienfaisante de la nature, et, de l'autre, de se soumettre à de volontaires souffrances, à des rites sanguinaires pour glorifier ou pour apaiser la puissance malfaisante. Le culte des religions de la nature sera toujours un culte à la fois voluptueux et barbare, où d'infâmes plaisirs seront entremêlés d'infâmes cruautés. Plus nous nous rapprocherons de l'origine de ces religions, plus ce double caractère sera marqué. Nous les verrons plus tard se rapprocher du monde moral, y toucher presque par un symbolisme transparent; nous les verrons ailleurs donner des proportions infinies au dualisme, en assignant le monde réel tout entier à la puissance mauvaise. Arrivées là, les religions de la nature ont parcouru leur cycle et elles n'ont plus qu'à disparaître devant d'autres créations de la conscience, car elles ont frappé de mort leur propre principe, puis-

qu'elles ont posé comme leur dernière conclusion la destruction, l'anéantissement de la nature. C'est ce cycle qu'il faut maintenant parcourir rapidement, en reconnaissant le fond commun de tous ces cultes, mais sans oublier jamais de signaler leurs différences. Ces différences ne tiennent pas seulement à l'évolution du sentiment religieux, mais encore à des circonstances extérieures. S'il est faux et injurieux pour l'homme de prétendre que ses croyances soient invariablement déterminées du dehors et qu'elles dépendent si complétement du climat et du sol qu'il habite, que ses idées religieuses ne seraient qu'une espèce de géographie symbolique, il n'en est pas moins vrai que les conditions où la Providence l'a placé influent fortement sur lui quand il a volontairement accepté l'esclavage de la nature. Les forces de la nature, en effet, ne lui apparaissent pas d'une manière abstraite; elles revêtent un certain aspect dans chaque pays, et c'est cet aspect qu'il reproduit dans ses croyances. Celles-ci ne sont en définitive que le reflet des grands spectacles dont il est journellement le témoin. Mais s'il en est ainsi, c'est qu'il l'a bien voulu. Il a forgé lui-même le joug qu'il porte, et il n'est soumis à ce point aux circonstances extérieures, aux accidents et aux phénomènes de la nature, que parce qu'il a refusé à Dieu cette libre obéissance qui devait assurer dans le monde le règne de l'esprit et de la liberté. Il n'y a donc pas lieu de nous étonner si nous retrouvons dans chaque culte les traits distinctifs de la contrée où il a pris naissance[1].

[1] Nous ferons ici deux remarques préliminaires : la première, c'est que

Religions de l'Asie occidentale.

Sous le ciel enflammé de l'Asie, au sein d'une nature splendide, où la puissance de production se manifeste par une incroyable fertilité, mais où la puissance de destruction frappe sans cesse des coups terribles; dans ce pays du soleil et des orages où croissent la vigne et le figuier, le cèdre et le sycomore, mais que ravagent des fléaux affreux, depuis le vent mortel du désert jusqu'à la peste et la lèpre; sur cette terre aussi privilégiée que dévastée, de Babylone en Arabie, en Syrie comme en Palestine et en Phrygie, une même religion a régné, variant quelque peu ses symboles d'une nation à l'autre, mais portant toujours le dualisme à ses conséquences extrêmes. Seulement il n'y a pas ici une distinction tranchée entre les deux puissances de la nature, et la même force est tour à tour féconde et cruelle. Le même soleil amène le printemps, puis l'été brûlant; il ranime la végétation et la tue tour à tour, puis frappe de mort l'homme lui-même. Aussi dans ces premières reli-

nous ne parlons que des religions qui ont reçu une certaine élaboration, laissant de côté le grossier fétichisme, qui est le plus bas degré de l'idolâtrie et qui ne se concilie qu'avec l'état purement sauvage. Notre seconde remarque est que nous ne nous occupons, dans cette Introduction, que des peuples qui ont été directement ou indirectement en contact avec le christianisme primitif, et qui ont concouru à former l'état religieux et social au milieu duquel la religion du Christ s'est produite. Il serait facile, du reste, de marquer la place des diverses nationalités que nous passons sous silence, dans le cadre du paganisme antique tel que nous l'avons tracé. Quant au paganisme occidental, en Gaule et en Germanie, nous en parlerons quand nous décrirons les missions chrétiennes des premiers siècles.

gions, les mêmes divinités seront à la fois bienfaisantes et malfaisantes. La donnée fondamentale de ces cultes asiatiques est l'adoration du soleil et de la lune, considérés comme des personnifications des forces générales de la nature. Par un anthropomorphisme facile à comprendre, les divinités sidérales se partagent en deux séries : les divinités mâles et les divinités féminines. Dans toutes ces religions la volupté et la mort jouent un rôle important et d'abominables symboles figurent au premier rang dans leur culte. Essayons, après avoir indiqué ce qu'elles ont de commun, de déterminer leurs différences.

Aux deux extrémités de la zone occupée par ces premières religions de l'Asie, nous trouvons des cultes moins sensuels que dans l'espace intermédiaire. Dans les vastes plaines qui s'étendent au pied du Caucase vivait un peuple guerrier et à moitié sauvage, dont l'existence rude et nomade développait les instincts cruels. Le jeune Scythe devait boire le sang du premier ennemi qu'il tuait, et celui qui n'avait pas trempé ses lèvres dans cet affreux breuvage était tenu de s'asseoir à l'écart dans les grandes fêtes présidées par les chefs de la tribu. Les divinités principales de ces peuples étaient le dieu du ciel ou *Papaios*, et la divinité de la terre ou *Tabiti*. Selon la coutume des peuples orientaux ils adoraient à part, sous des noms nouveaux, les attributs divers de ces grandes divinités. Ainsi ils avaient une déesse de la volupté et un dieu de la guerre, qui personnifiaient d'une manière plus précise les deux grandes forces de la nature. Leur tempérament et leur

genre de vie les amenaient à accorder la première place à la divinité terrible. Ils ne lui élevaient pas de temples; ils l'adoraient sous l'image d'une épée nue, et ils lui immolaient par milliers les prisonniers qu'ils avaient faits dans les combats.

A l'autre extrémité de la zone, nous trouvons les tribus nomades de l'Arabie. Intrépides et guerrières, elles habitaient un pays plus favorisé, qui produisait la myrrhe et les pierres précieuses; elles étaient en contact, par le commerce, avec les peuples de l'Asie ; aussi n'avaient-elles point les instincts cruels des Scythes, sans s'abandonner à la sensualité effrénée des Babyloniens et des Phéniciens. Eux aussi adoraient une double divinité : une divinité mâle, qui était le dieu du ciel, à la fois bienfaisant comme la lumière et terrible comme l'ouragan du désert, et une divinité féminine, symbole de la fécondité; ils l'assimilaient tantôt à la terre, tantôt à la lune. Les Arabes furent les premiers à adorer les étoiles à côté du soleil et de la lune : le ciel étoilé brille en effet sur le désert avec un incomparable éclat; la fraîcheur vivifiante descend sur le sable brûlant au moment où les astres s'allument dans l'azur. Ils représentent pour le voyageur le côté bienfaisant de la nature, et il est amené à leur attribuer une grande puissance sur le sort de l'homme. L'Arabe adorait le dieu du ciel sur les hauteurs; la déesse de la fécondité lui paraissait résider dans les arbres verdoyants. Il attachait à certaines pierres une valeur toute particulière. Le Baal adoré sur les hauts lieux par les Madianites et les Amalécites était le dieu du ciel des Arabes.

La religion babylonienne ressemble, à bien des égards, à celle des Arabes du désert; mais elle a été modifiée par le caractère sensuel du peuple qui la professe. Les Chaldéens, descendus des montagnes dans la plaine, ont été les civilisateurs de la contrée et ils ont formé la caste sacerdotale. Vivant, comme les Arabes, en face des plus pures magnificences du ciel étoilé, entretenant des relations continuelles avec ces nomades conquérants, ils étaient pénétrés de la pensée que les choses de la terre étaient réglées par les mouvements du ciel, et ils avaient été conduits ainsi à l'astrologie. Ils donnèrent le nom de *Bel* au dieu suprême, assimilé par eux soit au soleil soit à la planète Saturne; la déesse de la fécondité, représentée tantôt par la lune, tantôt par la planète Vénus, recevait le nom de Mélitta. Le côté bienfaisant et le côté malfaisant de la nature étaient confondus dans ces deux grandes divinités dont les attributs divers donnaient lieu à d'innombrables personnifications qui à leur tour devenaient des divinités locales. Cependant la religion babylonienne attribuait à deux des sept planètes une influence funeste; deux autres, au contraire, étaient considérées comme des astres propices, tandis que trois d'entre elles exerçaient une influence mixte, tantôt bonne, tantôt mauvaise. La course du soleil était divisée en douze stations, dont chacune portait un nom d'animal qui servait à désigner l'un des mois de l'année; les jours de la semaine portaient le nom des diverses planètes. Le culte se signalait par son caractère infâme. On sait quel rôle y jouait la prostitution. Chaque femme devait, au moins une fois

dans sa vie, se livrer à un étranger dans le temple de Mélitta[1]. Habitant un sol fertile, possesseur d'une civilisation brillante et même raffinée, enrichi par de vastes conquêtes, le peuple babylonien était entraîné à développer le côté sensuel des religions de la nature.

C'est en Phénicie et en Syrie que ce dualisme primitif a trouvé sa forme la plus achevée. Ces contrées sont les plus riches de l'Asie occidentale. Nous n'avons plus la monotonie des plaines immenses de la Mésopotamie. Le pays est coupé de collines et de montagnes, bordé par la mer, et mis par là en communication avec le monde. La civilisation y prit un essor extraordinaire; on sait jusqu'où les Phéniciens, inventeurs de l'écriture, ont porté leur culture, grâce au développement prodigieux de leur commerce. Ce n'était pas un peuple contemplatif comme les Babyloniens et les Arabes; ils ne se sont pas tant préoccupés du ciel et des étoiles que de la terre et de ses contrastes. Ils se sont attachés à peindre la lutte entre les forces opposées de la nature bien plus qu'à lire le sort de l'homme dans les astres. Les deux divinités fondamentales de toutes les religions asiatiques sont également à la base du culte phénicien. Le dieu du ciel, le principe mâle, actif, s'appelle chez eux Baal ou Dagon; la déesse de la terre est adorée sous le nom de Baaltis. Mais l'élaboration mythologique est bien plus avancée. Les divers attributs de ces divi-

[1] Hérodote, I, 199.

nités vagues et flottantes, qui se confondaient souvent ailleurs dans une sorte d'hermaphrodisme, sont personnifiés et hypostasiés avec un grand art. Baal apparaît sous deux aspects nettement déterminés, tantôt comme force productrice, et alors il est Adonis ; tantôt comme force destructrice, et alors il est Moloch. Quelquefois, par une distinction plus subtile, il apparaît sous le nom de Baal-*Chon* en tant que puissance conservatrice; mais cet aspect rentre dans le premier. On le voit, le dualisme phénicien est nettement tranché [1]. La divinité féminine subit les mêmes transformations ; elle prend les noms d'Ashéra ou d'Astarté, selon qu'elle apparaît sous son aspect voluptueux ou sous son aspect redoutable. Baal, sous le nom d'Adonis, représente le rayon bienfaisant du soleil dans la période heureuse où il répand la fécondité ; il figure le beau printemps ; Baal-Moloch personnifie au contraire son feu dévastateur et desséchant pendant l'été. Le mythe de la mort d'Adonis déchiré par le sanglier symbolise le passage du printemps aux ardeurs brûlantes et stériles; le soleil d'été est précisément ce sanglier de Mars qui dévore le beau jeune homme, gracieuse image de la nature dans sa fleur. Les cérémonies funèbres qui duraient sept jours, et pendant lesquelles les femmes poussaient des lamentations en se coupant les cheveux, étaient destinées à représenter ce deuil de la nature, comme aussi de joyeuses orgies célébraient plus tard sa résurrection [2]. Moloch, le dieu terrible, ré-

[1] Movers, *Die Phœnicer*, I, 180, 181.

[2] Voir Ezéchiel VIII, 14. Thammuz pleuré par les femmes n'est autre qu'Adonis.

clamait des victimes humaines ; on faisait consumer, par la flamme de son autel, les petits enfants qu'on lui consacrait. Ainsi la volupté et la mort s'unissaient dans ces cultes si souvent signalés par les prophètes [1].

A Tyr, les deux côtés de la nature personnifiés dans Baal et dans Moloch étaient réunis dans une seule divinité. L'Hercule tyrien ou Milkarth, est un Dieu à la fois créateur et destructeur; il a les attributs de Baal et de Moloch. Il est terrible et voluptueux, et sous le nom d'Hercule Sandon, revêtu de vêtements de femme, il pousse à l'orgie et y préside. S'il détruit, il tire la vie de la destruction même, comme le soleil. C'est un Dieu errant, fait à l'image de la nation voyageuse qui l'adore. La divinité féminine, sous son aspect cruel et sous son nom d'Astarté, préside aussi à la guerre et à la destruction ; elle demande le sacrifice de jeunes vierges et commande la chasteté à ses prêtres, qui doivent se mutiler à son honneur. Sous le nom de Didon, elle est l'épouse désirée du dieu Milkarth, qui la poursuit au loin. En Asie Mineure elle prend le nom de *Ma;* et les amazones, vierges guerrières, sont les prêtresses aimées de cette divinité sauvage. Dépouillant en partie son aspect terrible, elle s'appelle Vénus à Cythère. C'est elle enfin qui fut plus tard la fameuse Diane d'Ephèse, la grande mère et la Cybèle phrygienne célébrée dans des fêtes où la mutilation se pratiquait dans l'orgie. Les fêtes d'Atys étaient en tout point semblables à celles d'Adonis. La divinité féminine, concentrant sur

[1] Jérémie VII, 31 ; XIX, 6.

elle toutes les contradictions du dualisme, inspirant tour à tour la volupté et les mutilations sanglantes, devint peu à peu le grand symbole de la nature; aussi s'éleva-t-elle au rang de divinité principale dans l'Asie occidentale. Lucien, dans son curieux écrit sur la déesse syrienne, nous a représenté sous de vives couleurs ce culte infâme [1]. Les temples étaient bâtis sur des hauteurs et divisés en deux parties; le sanctuaire, où l'on voyait la colonne figurative de Baal et le signe impur des religions de la nature, ne s'ouvrait qu'aux prêtres. Ceux-ci avaient un pontife à leur tête, et sous eux on comptait une multitude de serviteurs du temple, donnés par les villes voisines. Les uns vaquaient au service de l'autel, les autres se répandaient dans la contrée pour mendier en faveur du dieu ou de la déesse. C'étaient ces fameux *Galli* que nous dépeint Apulée. Ils se livraient à des transports frénétiques, et réunissaient en eux l'infamie la plus repoussante et le plus sanglant ascétisme. Tandis qu'ils se mutilaient, les femmes vouées à la divinité se prostituaient; la mutilation et l'infamie étaient les conséquences naturelles de ce dualisme effréné. L'art ne parvient pas a donner une forme précise à des conceptions religieuses si incohérentes. Comment représenter avec quelque beauté une divinité confuse qui n'est que l'ensemble des forces de la nature? Des colonnes de bois ou d'airain, symboles du dieu des hauteurs; des idoles bizarres, dans lesquelles se mêlent les figures d'animaux divers; des édifices vastes et ornés de mé-

[1] Lucien, *De Dea Syria.*

taux précieux : telles sont les productions de l'art religieux; il ne saurait s'élever plus haut. Aussi, tandis qu'une civilisation brillante s'épanouit a Tyr, et que la demeure de l'homme s'embellit tous les jours, on ne voit dans les temples qu'un assemblage de formes hideuses. Rien ne démontre plus clairement que l'homme vaut encore mieux que les dieux qu'il s'est donnés [1].

L'art semble avoir atteint un degré bien supérieur a Babylone et a Ninive. De récentes découvertes ont permis d'apprécier le degré de culture auquel étaient parvenus ces grands empires [2]. Les fouilles des Botta et des Layard ont démontré que cette culture avait été poussée très-loin. On connaissait déjà les fameux jardins suspendus de Babylone, ses murailles immenses avec leurs portes d'airain, les palais magnifiques de ses rois et le temple gigantesque élevé au dieu Bel. Nous savons maintenant que Ninive ne le cédait pas en splendeur à sa rivale. Les palais retrouvés sous le sol sont aussi spacieux, aussi ornés que ceux de Babylone. On voit, par les sculptures qui y étaient prodiguées, a quel point le roi était vénéré dans ces anciennes monarchies. Il est le vrai représentant de la divinité; le glaive dans une main, le sceptre dans l'autre, assis sur son trône, il commande le respect à tous ses sujets. Les scènes de guerre et de chasse, vivement dépeintes sur les murailles des palais, révèlent une existence animée et brillante. Les figures symboliques des dieux sont empreintes d'une majesté imposante. Les artistes ont es-

[1] Otfried Muller, *Archæologie der Kunst*, p. 301.
[2] Botta et Flandin, *Monuments de Ninive*. — *Ninive*, par Layard.

sayé de reproduire le calme auguste de la nature, et ils ont réussi en partie. Ils ont aussi réussi à donner de la vie et du mouvement aux figures humaines et aux scènes qu'ils représentent. L'art assyrien n'est pas un art sacerdotal; il a échappé à la roideur des formes consacrées; il a de la liberté, de l'aisance : c'est qu'il est en définitive beaucoup plus national que religieux. Sa supériorité tient précisément à cet effacement de l'idée religieuse. On ne peut donc en faire un mérite à ces religions de la nature, qui ont trouvé leur expression artistique bien plutôt en Phénicie qu'à Babylone et à Ninive.

Religion égyptienne.

Si d'Asie nous passons en Egypte, nous retrouvons le même fond de croyance, mais avec l'empreinte d'une nationalité entièrement différente qui confère au dualisme l'austérité qui le distingue. L'Egypte est le pays de la règle, de la vie invariable et monotone. La nature y porte ce caractère; elle n'y est pas soumise à de violentes alternatives; le soleil et les pluies torrentielles ne s'y succèdent pas; jamais le ciel ne s'y obscurcit; la fertilité du sol est entretenue par les débordements du fleuve, qui sont déterminés avec autant de régularité que le cours des astres. Le travail agricole, dans un tel pays, n'a pas les émotions d'une lutte dont le résultat est indécis : on n'a qu'à laisser faire la nature. Seulement l'homme doit prendre ses précautions contre l'envahissement périodique des eaux, et s'en défendre par

des constructions solides. Le peuple d'Egypte est un peuple essentiellement constructeur et conservateur. Il ne cherche pas tant à s'étendre qu'à durer; il aime autant l'immobilité que d'autres le mouvement. La momie couchée pour des milliers d'années dans une attitude solennelle est l'idéal égyptien. De là ce je ne sais quoi de triste et de morne qui est le caractère indélébile de la nation. L'Egypte n'a d'amour que pour le passé, et son monument national est la pyramide, c'est-à-dire un tombeau gigantesque. Des générations entières s'épuisent à cette œuvre funèbre. On comprend l'influence que les prêtres doivent exercer sur un tel peuple; il est fait pour eux ou plutôt il est fait par eux. L'Egypte est le pays sacerdotal par excellence. Aussi est-elle appelée un pays sacré, et le roi n'est que le premier des prêtres: il est constamment désigné sur les monuments comme le fils des dieux et leur représentant. Le régime des castes a été certainement inventé par ce peuple, bien qu'il n'y ait pas mis la rigueur de l'Inde. Les fils font le plus souvent ce qu'ont fait leurs pères, et rien n'est laissé à l'imprévu, pas plus dans l'emploi d'une journée que dans celui de la vie entière. L'existence de l'Egyptien par excellence ou du roi qui est le type de la nation, était réglée avec une minutie puérile, dont l'ancienne étiquette espagnole ne donne qu'une faible idée. Le culte consistait en un rituel détaillé à l'infini; nulle chaîne n'est plus solide dans la main des prêtres pour retenir un peuple dans l'esclavage; des purifications innombrables, la circoncision, l'interdiction de frayer avec l'étranger, telles étaient les prescriptions princi-

pales de ce rituel. Quant au fond des croyances, l'adoration de la nature, en Egypte comme en Asie, était rattachée aux astres et surtout au soleil. On le considérait comme le symbole ou l'organe de sa puissance. Avant la réunion de l'Egypte sous un seul sceptre, chaque partie du pays avait ses dieux ; on y reconnaît des divinités identiques qui reçoivent des noms différents. La haute Egypte, comme la basse Egypte, adorait un dieu de la lumière dont les attributs se diversifient et se personnifient dans quelques divinités secondaires; puis à côté de lui était placée une divinité féminine, principe réceptif et passif de la nature. Dans la basse Egypte, le dieu du soleil s'appelle *Ra* ou *Phra;* à Memphis, on le nomme *Ptah*. Dans la haute Egypte, il est nommé *Ammon* et il a à côté de lui *Mentu* et *Atmu*, qui figurent l'un le soleil levant, l'autre le soleil couchant. La divinité féminine s'appelle dans la basse Egypte *Neith* ou *Pacht*, et dans la haute *Mut*, ou grande mère. On adorait encore dans cette partie du pays le dieu *Kneph* et le dieu *Chem*, symbolisant l'un et l'autre la force productive de la nature ; puis le dieu *Chunsu*, identique à la lune ; et le dieu *Thot*, ou le dieu écrivain, le scribe céleste. Il paraît probable qu'*Isis*, *Osiris* et *Typhon* ont été des divinités locales comme Ptah et Neith avant d'entrer dans le grand cycle de la mythologie nationale. On a même prétendu, en s'appuyant sur d'anciennes inscriptions, que Typhon avait été considéré comme une divinité bienfaisante jusqu'au jour où, adopté par les Hycsos, il serait devenu un objet d'horreur et d'effroi [1].

[1] Bunsen, *Ægypten*, t. I, p. 513.

Les Egyptiens essayèrent d'exprimer les diverses forces de la nature par cette multiplicité de dieux, qu'il est facile de ramener à la dualité originelle du paganisme oriental. On consacrait à chaque divinité une espèce d'animaux particuliers, qui devait être comme son symbole vivant. Les dieux étaient représentés sous la forme de ces animaux sacrés. Ainsi le scarabée représentait Ptah ; on donnait à la déesse Pacht une tête de lion ou de chat, et une tête de bélier à Kneph ; le taureau appartenait à Ptah comme à Ra. On choisissait un taureau particulier reconnaissable à certains signes et auquel on donnait le nom d'Apis ; il passait pour avoir été enfanté d'une vache et d'un rayon céleste ; nourri dans le temple, vénéré par-dessus tous les autres animaux, sa mort était l'objet d'un deuil universel.

Après que l'Egypte fut devenue une vaste monarchie, il y eut une fusion entre les mythologies locales, bien que la terminologie continuât à varier de Thèbes à Memphis. Il y eut d'abord sept grands dieux accompagnés de leurs déesses. Toutes ces divinités figurent, par leurs aspects variés, le principe mâle et le principe féminin de la nature ; Ptah, Ammon, Ra, Ma, Osiris, représentent toujours le principe actif, fécondant ; tandis que Tefaut, Nuptve et Isis représentent le principe réceptif et passif ; Typhon symbolise le côté sombre et fatal. Au-dessous de ces grands dieux, les prêtres en comptaient douze autres petits, puis trente demi-dieux ou génies. Il se peut que plus tard des idées philosophiques aient été rattachées aux noms des grands dieux et qu'on ait cherché après coup à élaborer une théogonie métaphy-

sique; mais il est peu probable que la religion égyptienne, comme on l'a prétendu, ait débuté par ces vues profondes [1]. Elle fut, comme les religions voisines, une religion de la nature, toute empreinte de dualisme. Déjà, dans l'ancien culte de Memphis il y a trace de la lutte entre le principe bon et le principe mauvais; le second était figuré sous la forme d'un serpent, symbole de la nuit qui veut éteindre le soleil [2]. Mais la lutte de la puissance bienfaisante et de la puissance malfaisante de la nature a été représentée d'une manière très-dramatique dans le mythe d'Isis et d'Osiris, qu'Hérodote et Plutarque nous ont fait connaître en détail [3]. Osiris, époux d'Isis et enfant comme elle des divinités du ciel, rencontre, dans un voyage au travers de l'Egypte, le méchant Typhon qui, assisté de soixante-douze compagnons de crime, le met à mort et dépose son cadavre dans un coffre abandonné au cours du Nil. Isis, en proie à une violente douleur, cherche en tous lieux le corps de son époux; elle le retrouve enfin à Byblos. Osiris ressuscité va régner dans le séjour des morts, tandis qu'Horos, son fils, immole Typhon à sa juste vengeance. Ce mythe est l'équivalent des mythes d'Adonis et d'Athys. Isis est la terre; Osiris est le principe fécondant de l'Egypte, c'est-à-dire le fleuve sacré et bienfaisant; Typhon qui le tue avec ses soixante-douze compagnons est l'image du soleil brûlant qui, pendant soixante-

[1] Voir le chapitre si intéressant du livre de Bunsen sur la religion égyptienne. *Ægypten*, t. I, p. 511.

[2] Dunker, t. I, p. 57.

[3] Hérorote, II, 40.

douze jours, consume et stérilise le sol; au bout de ce temps la fertilité reparaît, et elle a pour symbole le jeune et brillant Horos, fils d'Isis et vainqueur de Typhon. Tous les ans, une fête solennelle, célébrée a Byblos, rappelait les principaux traits de ce mythe, et les lamentations des femmes égyptiennes sur le meurtre d'Osiris étaient comme l'écho des lamentations des femmes phéniciennes sur Adonis. Au retour de la végétation, alors que le corps du dieu était retrouvé, on faisait succéder la joie au deuil et des fêtes solennelles aux cérémonies lugubres. Toutefois le mythe d'Isis et d'Osiris nous paraît bien supérieur aux mythes analogues déjà mentionnés. Ici il n'y a pas simplement une succession d'événements opposés; il y a une lutte. Isis cherche le corps de son époux; Horos combat contre Typhon. Ce qui est surtout remarquable et entièrement nouveau, c'est l'échappée qui est ouverte sur le séjour des morts. Osiris, le dieu bienfaisant, y regne; la sombre route est éclairée par une espérance d'immortalité. On sait combien les Egyptiens se sont préoccupés de la vie future; on leur a prêté à tort des idées de métempsycose, qui ne furent qu'une importation tardive de cultes étrangers; mais il est certain que, d'après eux, Osiris jugeait les morts; il pesait leur cœur aux balances de la justice. Il envoyait les méchants au séjour des ténèbres; ceux qui étaient trouvés justes recevaient l'eau de la vie éternelle, qui découlait comme une rosée des branches de l'arbre de vie; ils étaient transportés près du dieu du la lumière. « Ceux-ci, lisons-nous dans une inscription, ont trouvé

« grâce devant le grand dieu; ils habitent dans les « domaines de la gloire, où l'on vit d'une vie céleste; « les corps qu'ils ont laissés reposeront toujours dans « leurs tombeaux tandis qu'ils se réjouiront dans la vie « du dieu suprême [1]. » On voit par ces derniers mots qu'on attachait une grande importance à la conservation des corps. Les Egyptiens pensaient, en effet, qu'elle était une condition de l'immortalité de l'âme; ils admettaient aussi la résurrection au sens strict; aussi se croyaient-ils obligés de pratiquer l'embaumement avec un soin religieux et d'élever d'indestructibles tombeaux [2]. Peuple de la tradition, voué à l'immobilité, ils n'avaient de passion que pour conserver le souvenir du passé. Ils écrivaient leur histoire avec celle de leurs rois sur ces tombeaux par le moyen des hiéroglyphes, écriture symbolique et mystérieuse qui était destinée à donner à ces chroniques nationales la stabilité et l'éternité de la pierre. On y retrouve les premiers éléments de l'écriture qui, ne pouvant encore se servir de signes abrégés, tantôt peint les sujets eux-mêmes, tantôt les représente par des signes convenus. Rien ne prouve mieux l'immobilité pesante de ce peuple que sa persévérance à conserver ces rudiments pendant des siècles sans les développer.

Le caractère national s'est reproduit avec une grande fidélité dans l'art égyptien. Ce n'est pas la fécondité qui lui manque, car ses œuvres sont innombrables. Les pyramides et les obélisques couvraient le sol du pays;

[1] Dunker, t. I, p. 72. — [2] Hérodote, II, 86, 123.

le labyrinthe et son enfilade de palais; les palais de Thèbes; celui de Sésostris, qui est immense; les temples, également magnifiques; les vastes tombeaux, creusés dans le roc; toutes ces constructions qui saisissent par leur air de grandeur et de majesté, dénotent des facultés artistiques très-développées. Mais l'architecture écrase complétement la sculpture et la peinture, parce que ces arts réclament, pour fleurir à part, un certain développement de l'individualité humaine. L'art égyptien, sauf dans sa première époque, est un art essentiellement sacerdotal; il manque de liberté, de souffle; il est le serviteur docile, ou, pour mieux dire, l'esclave de la tradition. Les temples et les palais ne forment pas une unité, un tout harmonique comme les temples grecs. C'est une série de portiques aux innombrables colonnes, qui pourrait se prolonger sans fin. La sculpture s'en tient à des types consacrés; les formes sont plutôt géométriques qu'organiques. La figure humaine n'a aucune beauté, aucune individualité; elle est frappée de l'immobilité solennelle qui caractérise la nation elle-même. Les dieux sont représentés par de bizarres assemblages d'animaux, parmi lesquels le sphinx joue le premier rôle. On voit, comme le fait très-bien remarquer Ottfried Muller, que l'art égyptien n'est pas destiné, comme l'art grec, à exprimer des idées vraiment esthétiques. Il n'a pas d'autre but que de conserver des souvenirs; il relate des faits. Bien loin d'être voué à l'idéal, c'est une sorte d'écriture monumentale, un simple développement des hiéroglyphes, destiné comme eux à perpétuer l'histoire et a rappeler les actions des dieux pour les nécessités du

culte [1]. L'artiste, méprisé comme appartenant à une caste inférieure, n'a aucune indépendance ; c'est un ouvrier habile au service du prêtre [2]. Les productions de son ciseau portent nécessairement l'empreinte de sa sujétion, ou plutôt de l'universelle sujétion ; celle de toutes qui est la plus remarquable, le sphinx, est la personnification fidèle du génie triste, immobile et pourtant grandiose de l'Egypte. « Tel est en résumé, dit Dunker [3], ce pays merveilleux, cette antique Egypte, dont la culture richement développée nous reporte au seuil des temps historiques. Favorisés par la nature, placés sur un sol fécond, ses habitants ont reporté dans leur vie nationale et leur civilisation le caractère à la fois sérieux et splendide de leur ciel. Leur esprit conservateur a créé une organisation immuable dans laquelle les fils vivent de la vie des pères. Les puissances bienfaisantes de la nature, le mystère de la vie, le cours régulier de l'année, la résurrection incessante de la terre, ses forces et ses lois, sont l'objet de leur culte, et ils retrouvent dans la vie régulière des animaux le reflet de la vie immuable de leurs dieux. La vie du peuple lui-même se soumet à une règle sacerdotale, afin de participer, autant qu'il est possible, à l'immutabilité des lois de la nature [3]. »

Religion persane.

Certes, de Phénicie en Egypte, l'idée religieuse a

[1] Ottfried Muller, *Archæologie*, 257. — [2] Raoul Rochette, *Leçon sur l'archéologie*, II. — [3] Dunker, t. I, p. 103.

accompli un notable progrès. Il n'y a plus seulement le contraste entre la vie et la mort, entre le sang et la volupté : la distinction entre le bien et le mal est entrevue, quelques lueurs sont projetées sur la vie future, par le dogme d'un jugement des âmes. Quoique enfermée dans le dualisme, la conscience humaine a parlé. Elle parle plus haut encore dans la religion de l'ancienne Iran, sans franchir cependant le cercle fatal des religions de la nature. Trois grandes familles de peuples sont sorties de ce vaste plateau borné par l'Indus à l'est, par l'Euphrate à l'ouest, par l'Océan au sud et par la mer Caspienne au nord. En effet, les Persans, les Mèdes et les Bactriens d'une part, les Grecs et les habitants de l'Inde de l'autre, ont une souche commune, comme l'établit l'analogie profonde des langues qu'ils parlent. Elle se retrouve comme un fondement solide et indestructible sous les élaborations de leur génie national. De là aussi un même fond d'idées religieuses qu'il est facile de découvrir à la base de leur mythologie, bien que chacun de ces peuples l'ait développé dans une direction très-différente.

Si l'Asie occidentale est un pays de contrastes, l'Iran l'est encore plus [1]. D'immenses steppes viennent aboutir a des contrées admirablement fertiles. Un soleil de feu consume le sol, et au même moment les glaces de l'hiver engourdissent les contrées voisines. « L'hiver, dit le « livre sacré, enveloppe les troupeaux pour les tuer ; il « glace les eaux, les arbres, les champs et jusqu'au cœur

[1] Dunker, t. II, p. 335-355.

« de la terre [1]. » C'est surtout dans la Bactriane et la Sogdiane, non loin de la mer Caspienne, que ces contrastes s'accusent avec une redoutable énergie. Entre les montagnes, des vallées fertiles se parent d'une luxuriante végétation ; plus loin, s'étend la solitude aride et sans limites. Tandis que les étoiles brillent pures et sereines dans l'air léger de l'Iran, le vent violent des steppes épaissit les brumes ou soulève des nuages de poussière. La population des deux pays différait non moins que le sol et le climat. D'un côté, un peuple pacifique et industrieux se livrait aux travaux des champs ; de l'autre, des tribus nomades menaient une vie sauvage et guerrière ; toujours disposées aux irruptions soudaines, elles fondaient sur l'Iran aussi impétueuses que le sable du désert. Les habitants de la Bactriane étaient amenés, par un tel état de choses, à considérer le pays du Nord comme la terre maudite, appartenant aux mauvais esprits. Le triste Occident, où le soleil s'éteint, était aussi pour eux le séjour des esprits de ténèbres. Il est probable que quand Zoroastre, près de six siècles avant Jésus-Christ, a donné un code religieux à ses compatriotes, il ne fut pas l'inventeur d'une religion, mais qu'il se borna à introduire l'ordre dans des mythes confus déjà existants [2]. Ces

[1] *Vendid.*, III, 69.

[2] On peut fixer la date du *Zendavesta* d'une manière approximative. Comme il n'y est fait aucune mention des grandes conquêtes des Mèdes et des Perses, il est probable qu'il a été écrit avant cette époque, et en tous cas, avant Cyrus. Le *Vendidad Sade* et l'*Yacna*, livres liturgiques tout remplis de formules de prières, constituent la partie ancienne de l'*Avesta*. Le *Bundehesch*, qui y a été ajouté, est bien postérieur et porte la trace du syncrétisme religieux.

mythes s'étaient formés sur une terre de contrastes tranchés. Ils en devaient porter l'empreinte et rappeler la lutte entre la force bienfaisante et la force malfaisante et destructrice de la nature.

Il est très-difficile de discerner avec exactitude ce qui appartient aux anciens mythes et ce qui appartient en propre à Zoroastre, dont la figure elle-même est ornée et obscurcie à la fois par l'auréole mythologique. Il n'est pas moins difficile de retrouver le premier noyau des livres sacrés qui lui sont attribués, sous les additions nombreuses qui ont dû le recouvrir lors de leur réunion sous les Sassanides. Toutefois, en laissant de côté tout ce qui porte la trace évidente d'une élaboration métaphysique ou d'influences étrangères, on parvient dans une certaine mesure, grâce aux travaux de la critique moderne, à reconstruire l'ancienne religion bactrienne et persane[1].

On a prétendu, en se fondant sur quelques textes controversés, que le dualisme n'était pas le dogme fondamental de cette religion, mais qu'elle admettait un principe premier, absolument bon, nommé le temps sans bornes. Mais on ne peut concilier cette idée subtile qui appartient à l'âge de la spéculation, avec la conception religieuse si naïve, qui ressort des livres sacrés des Perses, et surtout avec la manière dont ils parlent d'Ormuz; car ils en font l'être par excellence, le créateur, l'ordonnateur bienfaisant du monde.

[1] A part les livres déjà mentionnés, nous citerons la traduction du *Zend-avesta* par Anquetil Duperron, et surtout le commentaire sur l'*Yacna*, d'Eugène Burnouf, chef-d'œuvre de philologie et de haute critique.

Ormuz, c'est encore le dieu de la lumière, le Baal de la Phénicie, le Ptah de l'Egypte, mais transfiguré et épuré. En effet, la lumière ne représente plus simplement la puissance fécondante de la nature, mais aussi tout ce qui est bon, salutaire, et même tout ce qui est bien ; car l'idée morale fait une première apparition dans cette mythologie, quoiqu'elle ne soit pas encore nettement dégagée de la nature. « J'invoque, lisons-nous dans la prière par excellence des Perses, et je célèbre le Créateur. Ahava Mazda (Ormuz, le maître qui donne la science), lumineux, resplendissant, très-grand et très-bon, très-parfait, très-énergique, très-intelligent et très-beau, éminent en pureté, qui possède la bonne science, source de plaisirs, lui qui nous a créés, qui nous a formés, qui nous a nourris, lui le plus accompli des êtres intelligents [1]. » En face d'Ormuz est Ahriman ou le méchant génie, représentant les ténèbres et la mort. Semblable à une couleuvre immense, il entoure de ses replis le monde entier et verse son poison dans tous les êtres. « Il a dit : Je gâterai, en les regardant d'un œil mauvais, les troupeaux, le soleil. Je ferai que les pâturages seront sans eaux. L'ancien serpent infernal se mêle à tous les êtres [2]. » Ahriman n'a pas produit des êtres mauvais, mais il dépose le germe du mal dans les créatures d'Ormuz. Sous Ormuz, comme sous Ahriman, se rangent une multitude d'esprits qui soutiennent en leur nom la grande lutte entre la lumière et les ténèbres. La plus haute catégorie de ces esprits est celle des Amschas-

[1] Burnouf, *Yacna*, p. 1. — [2] Anquetil, p. 172, 305.

pands (les vénérables). Ils sont la personnification des plus pures vertus et des meilleurs biens. « J'invoque et je célèbre la bienveillance, la pureté excellente, la vie désirable, celle qui est sainte et soumise, et celle qui produit tout et donne la vie [1]. » Les six amschaspands unis à Ormuz règnent sur les sept parties du monde ; après eux viennent les esprits militants, qui prennent une part active à la lutte contre Ahriman. Le premier parmi eux est Mithra, élevé, immortel, pur, dieu du soleil, coursier rapide, œil d'Ormuz. « Mithra le victorieux s'asseoit, après le lever de l'aurore, ceint d'une pure lumière, sur la cime des monts [2]. » C'est lui qui dissipe les ténèbres et le mensonge, qui donne la patience et la santé. D'autres esprits lumineux, les étoiles, la lune qui renferme la puissance fécondante ou le germe du taureau, surtout Behram ou le porteur de la lumière d'Ormuz, sont proposés a l'adoration. Un héros divin qui lutte contre les esprits de ténèbres, Serosch, le saint combattant et le serviteur d'Ormuz, leur est associé. Du reste, le Persan adore tout ce qui exerce une action bienfaisante et fécondante, et avant tout le feu, le plus rapide des immortels, puis l'eau fertilisante et les arbres verdoyants et élancés. « J'invoque et je célèbre, lisons-nous dans l'*Yacna*, la santé, le bien. J'invoque et célèbre, et les paires de bestiaux, et les maisons, et les lieux où se gardent les grains, et les eaux, et les terres, et les arbres, et les grains. J'adore cette terre et ce ciel, et le vent pur, et les astres, la lune, le soleil, lu-

[1] Burnouf, *Yacna*, p. 174. — [2] *Vendid.*, IX, 91.

mières qui sont sans commencement, incréées, et toutes les créations de l'être saint et céleste. J'invoque, je célèbre les montagnes dépositaires de l'intelligence donnée par Ormuz, brillantes de pureté, et toutes les montagnes brillantes de pureté, parfaitement brillantes, et la splendeur des rois donnée d'Ormuz, et leur éclat non emprunté. J'invoque ceux qui sont saints et qui sont purs [1]. L'adoration des hommes purs est donc commandée; leurs esprits étaient adorés sous le nom de *Ferouers :* « J'invoque, je célèbre les puissants férouers des hommes purs; les férouers des hommes de l'ancienne loi, les férouers des hommes nouveaux, mes parents, le férouer de mon âme [2]. » Le férouer ou l'esprit de Zoroastre, le maître de sainteté, est naturellement l'objet d'une adoration toute spéciale. Ces citations démontrent que la création entière est considérée comme l'émanation d'Ormuz, et que tout ce qui est vivant, fécond, lumineux, brillant, depuis le soleil jusqu'au roi, est divin au même titre. Les esprits qui président aux divisions du temps, les Gahandars ou maîtres des six divisions de l'année, les esprits des mois et des jours sont également l'objet du culte. L'année est ainsi tout entière divinisée; elle se subdivise en six périodes correspondant aux six périodes de la création d'Ormuz, et elle se termine par une fête solennelle appelée la Fête de toutes les âmes, parce qu'on prétend qu'alors les âmes des morts reviennent visiter leur famille, et que par leurs prières

[1] Burnouf, *Yacna,* p. 559. — [2] *Id.,* p. 454-571.

et leurs expiations elles obtiennent le pardon des coupables.

En opposition à Ormuz et à ses lumineuses légions, Ahriman rassemble sur les lieux de sépulture la sombre armée des esprits malfaisants ou les *Devas*. Parmi eux on voit l'esprit de l'hiver, *Agis*, le meurtrier, qui cherche à éteindre le feu, le génie du lourd sommeil et de l'oisiveté, et enfin le génie du mensonge. Les animaux sont partagés entre les deux adversaires; Ahriman a réussi à pervertir et à s'approprier un grand nombre de créatures d'Ormuz, entre autres le serpent « qui est plein de mort. » Les animaux féroces, tous ceux « qui nuisent aux champs, » lui appartiennent également. Au contraire le coq qui annonce l'aurore, le chien ennemi des bêtes fauves, de même que tous les animaux utiles, sont les serviteurs d'Ormuz.

Une pareille religion ne pousse pas à l'ascétisme. Bien au contraire, elle commande de développer richement la vie et de combattre partout la mort. « O homme, dit le livre sacré, donne des enfants à la femme qui n'en a pas encore engendré. Mange en homme bien instruit la graisse des animaux [1]. » Le premier commandement de l'*Avesta* est de labourer les champs, de planter des arbres, et de préparer ainsi la nourriture de l'homme. « Avec les fruits des champs croît la loi d'Ormuz, et avec eux elle s'étend mille et mille fois. La terre est heureuse quand un homme y bâtit sa maison, quand les troupeaux abondent, quand, entouré de sa femme

[1] *Vendid.*, I, 18.

et de ses enfants, il fait croître l'herbe et les épis et plante des arbres fruitiers en grand nombre [1]. » On sait que le peuple médique et le peuple persan ont puisé dans leur religion un esprit énergique et conquérant. Ils ont fondé de grands empires; Cyrus et Darius ont porté au plus haut point la civilisation et la gloire de leur race. Il s'agit en effet, pour le Persan, de vivre et non de mourir, et plus son existence est active et brillante, mieux aussi il glorifie Ormuz et confond Ahriman, l'éternel envieux de la création. Mais il ne suffit pas de développer tous les éléments de la vie avec richesse, de cultiver la terre et de la couvrir de moissons fertiles, de parer la demeure de l'homme et de répandre un vif éclat sur l'existence humaine, il faut encore célébrer le culte d'Ormuz. Le Persan n'a pas d'idoles, car son dieu lumineux serait profané par ces représentations grossières. Il a rempli tous ses devoirs religieux quand il a entretenu le feu sacré, seule image du dieu très-haut et dieu lui-même, et quand il a fait ses invocations, conformément au rituel qui lui est présenté. La parole sainte joue un rôle considérable dans la religion persane. Elle est le moyen souverain de chasser les mauvais esprits et d'attirer la faveur d'Ormuz, car elle est son émanation : elle aussi est divine. « J'invoque, doit dire l'adorateur du dieu de la lumière, j'invoque la parole excellente, agissante, donnée contre les devas par l'entremise de Zoroastre, la longue étude, la bonne loi des adorateurs d'Ormuz [2]. »

[1] *Vendid.*, III, 85, 86; III, 1, 20. — [2] *Yacna*, p. 314.

Entouré de l'influence d'Ahriman, l'homme doit chercher à lui échapper; mais comme il est impossible d'être toujours à l'abri de son souffle empoisonné, il faut se soumettre à un vaste système de purification conçu dans la prévision de toutes les souillures possibles. La souillure par excellence est le contact avec la mort. Aussi la maison où elle a pénétré doit-elle être purifiée avec le plus grand soin et le cadavre déposé dans un endroit solitaire pour y être dévoré par les bêtes féroces, car on n'ose prostituer le feu sacré à un tel usage. Les Persans paraissent s'être affranchis plus tard de cette coutume, car Cyrus s'était fait construire un magnifique tombeau. Les cimetières appartiennent aux devas; ils sont le domaine naturel de ces génies destructeurs. La division en castes n'est pas stricte en Perse comme en Egypte ou en Inde; les laboureurs sont presque autant considérés que les guerriers. La distinction entre le profane et le sacré n'est pas aussi rigoureuse que dans d'autres religions; en effet, on accomplit un véritable acte religieux à la gloire d'Ormuz en cultivant ses champs; on le sert en développant partout la vie et l'activité. Aussi les prêtres n'ont-ils pas la même influence que dans d'autres religions; ils président sans doute aux rites sacrés, mais ils ne les accomplissent pas seuls. La religion de Zoroastre a un caractère laïque qui ne favorise pas l'esprit sacerdotal. Les mages portent dans l'*Avesta* le nom d'*Athrava*, ce qui signifie surveillants du feu. C'est là en effet leur office principal, avec celui de régler les cérémonies sacrées. « Ne nomme pas prêtres, lisons-nous dans l'*A*-

« vesta, ceux qui en ont le vêtement et qui ne sont pas « ceints de la loi divine; appelle prêtre de Zoroastre « celui qui cherche pendant toute la nuit l'intelligence « des choses saintes et qui travaille à la purification des « péchés [1]. » Le grand prêtre, ou pour mieux dire le représentant de la Divinité, est le roi; car c'est lui qui concentre toutes les forces vitales du pays, qui les répand au dehors et les accroît en les exerçant. C'est lui qui, par la splendeur dont il s'entoure, par l'impulsion qu'il donne à tous les arts utiles et par la gloire qu'il conquiert, représente le mieux Ormuz, le dieu de la lumière et de la vie. Aussi l'art persan est-il bien plutôt un art royal qu'un art sacerdotal. Il s'occupe beaucoup plus à construire des palais que des temples; ces palais sont en terrasses avec des portes gigantesques et des avenues de colonnes. Le roi apparaît dans la pompe de son costume et l'exercice de sa charge royale tantôt dans l'animation du combat, tantôt accomplissant des actes de clémence. Les dieux sont représentés par des figures d'animaux symboliques. La mythologie n'est rien, l'histoire est tout. L'art est ainsi le fidèle symbole d'une religion essentiellement humaine et laïque. Elle est loin cependant d'aboutir au matérialisme. Bien au contraire, elle se préoccupe de la vie à venir encore plus que la religion égyptienne. Quiconque a vécu dans la pureté et n'a laissé aucun pouvoir sur lui aux devas, semblable à un libre esprit, passera après sa mort dans le séjour de la lumière. « Les âmes, trois jours après leur mort,

[1] *Vendid.*, fragm., XVIII, 1-17.

« dès que Mithra le victorieux s'asseoit avec son père « céleste sur les montagnes, passent le mont *Tshinavat* « ou de la rétribution. Là, les dieux et les devas se les « disputent dans un dernier combat. Ormuz les examine « et celles qui ont pratiqué la sainteté et la pureté tra- « versent le pont et sont conduites dans le ciel. L'âme « pure monte joyeuse au trône d'or d'Ormuz. Les âmes « impures sont abandonnées au mauvais esprit, qui les « conduit au séjour des ténèbres [1] » D'après le *Bund-chesch*, livre sacré ajouté à l'*Avesta* après Jésus-Christ, et qui porte la trace évidente de l'influence du christianisme, le monde entier finira par recevoir la loi d'Ormuz, grâce à Serosch, le héros divin, devenu une sorte de Messie. Mais nous ne sommes pas en droit d'attribuer à la religion persane des idées qui sont une importation étrangère.

Si nous la jugeons dans son ensemble, elle nous apparaît bien supérieure aux religions précédentes. Elle pousse à l'action, à l'énergie, au progrès; elle fait de la vie humaine un combat et un travail fécond; elle sanctifie la sueur du laboureur, elle relève la vie de famille. Les dieux qu'elle propose à l'adoration sont bienfaisants; ils sont les premiers champions de la lumière et du bien. Néanmoins le dualisme n'est pas vaincu; la création est une émanation d'Ormuz et réclame à ce titre notre adoration. Le monde moral n'est pas distingué du monde matériel; la souillure de l'âme est identifiée à la souillure du corps; le mensonge est mis sur

[1] *Vendid.*, XIX, 100-108.

le même rang que le contact involontaire avec un cadavre; la présomption se guérit comme la fièvre. La lumière n'est pas simplement un symbole de la sainteté; elle fait partie de celle-ci au même titre que la chasteté et la droiture; l'obscurité de la nuit et le froid de l'hiver sont des manifestations du mal, tout autant que l'impudicité ou le vol. La loi religieuse des Persans est un mélange de prescriptions matérielles et d'ordonnances morales; l'ablution du corps se confond avec la sanctification de l'âme, et un beau champ de blé réjouit tout autant Ormuz qu'un cœur purifié. La conscience n'a pas encore conquis son domaine propre, mais elle s'en rapproche, car du culte de Baal au culte d'Ormuz, la distance est grande et le progrès réel.

Religion indienne[1].

A l'ouest de l'Euphrate et du Tigre, au sud du grand plateau asiatique, se dresse vers le ciel la plus haute montagne de l'ancien monde, l'Himalaya. Au delà commence le pays merveilleux qui fascinait l'imagination des Grecs, cette Inde lointaine où l'or abonde, où crois-

[1] A part les livres déjà mentionnés, nous indiquerons, comme ouvrages généraux sur l'Inde, *Indische Alterthumskunde,* von Chr. Lassen. Leipzig, 1843-1857. En particulier le 1er vol., de la page 755 à 792. — *Allgemeine Encyclopædie,* von Ersch und Gruber. Zweite Section. *H.-N. Indien, Indo-China.* Leipzig, 1840. — Le *Rig-Véda,* traduit par Langlois.— *Commentaire sur le Bouddhisme,* par Eug. Burnouf. — *Lois de Manou.* — *Fragments de Mahabarata,* traduits en français par Th. Pavie. Paris, 1855. — *Ramayana,* poeme sanscrit de Valmiki, mis en français par Hippolyte Fauche. 3 prem. tom. 1854-1857.

sent des arbres immenses à l'ombre desquels vivent des animaux gigantesques. L'Himalaya, couronné de neiges éternelles, renferme les sources des plus grands fleuves de l'Asie, qui sont l'Indus et le Gange. C'est dans la contrée baignée par ses eaux, souvent torrentueuses, que s'établirent un certain nombre de petites peuplades parties des plateaux de l'Iran, et appartenant, par conséquent, à la même famille de peuples que les Bactriens, les Mèdes et les Perses. Ils refoulèrent sur les côtes les premiers habitants du pays, reconnaissables encore à leurs longs cheveux et à leurs traits bronzés. Cette migration doit être très-ancienne et s'être effectuée avant l'an 1300 [1]. Le *Rig-Véda*, recueil d'hymnes sacrées par lequel s'ouvrent les Védas, contient une brillante peinture de l'état social et religieux de ces tribus aryennes pendant la période qui précéda leur invasion dans les plaines fertiles qu'arrose le Gange [2]. On reconnaît dans ces chants les croyances qui sont à la base de la religion de Zoroastre. Le dieu de la lumière est adoré sous le nom d'Indra. C'est lui « qui fait jaillir l'éclair et qui « lance la lumière, » et, comme Mithra, il a pour symbole le taureau puissant. « Il porte la foudre victorieuse; « il est pour nous comme un père pour son enfant. O dieu « tonnant, que ton bras nous donne le bonheur [3] ! » Des divinités malfaisantes luttent contre Indra : ce sont les nuages qui assombrissent le ciel et qui marchent sous

[1] Dunker, t. II, p. 17.

[2] *Rig-Véda*, sect. VII, lect. I, hymne 4. (Nous citons d'après la traduction de M. Langlois). — Voir aussi Lassen, t. I, p. 755-766.

[3] *Rig-Véda*, VII, 7, 15-18.

la conduite de Vritra (celui qui obscurcit). Les vents rapides qui chassent les nues sont les auxiliaires d'Indra. Les deux premiers rayons du matin étaient adorés sous le nom d'*Açvins*, frères jumeaux qui traversent le ciel sur un char rapide et répandent partout sur leur passage la fécondité et la vie. Les Aryens de l'Inde, comme ceux de l'Iran, adorent tout ce qui tend à accroître, à animer et embellir la vie. On sent respirer dans leurs hymnes un panthéisme naïf et joyeux. Le feu, l'eau, la terre, le ciel, l'aurore, les plantes, les fleuves, les libations saintes, tout est divinisé et célébré dans une poésie à la fois monotone et éclatante, mais singulièrement expressive et pleine de fraîcheur. Le feu est adoré sous le nom d'Agni « cet être ailé qui brille sur le foyer. Les « prières caressent ce nourrisson qui frémit, cet oiseau « doré qui repose sur la terre. Le jeune Agni, dans les « divers foyers où il est né, s'élève sur le bois, au sein « des libations éternelles. C'est un souverain qui a « la fumée pour étendard; ses flammes éblouissantes « s'élargissent; elles éclatent avec un bruit sonore, « et, de ses traits aigus, allongés, rayonnants, qui « semblent se jouer avec puissance, il va toucher le « ciel [1]. »

L'eau n'est pas glorifiée avec moins d'enthousiasme; mais c'est surtout le breuvage des libations, le *Sôma*, symbole de l'élément liquide, qui est célébré sur tous les tons. « O Sôma pur et chéri, c'est à toi que nous « devons notre opulente renommée. Les prières et

[1] *Rig-Véda,* VII, 7, 15-18.

« l'hymne célèbrent cet ami qui circule dans nos coupes « et qui tient sa place à nos fêtes, cet immortel qui, pour « mériter nos louanges, nous donne sa douce rosée. Il « suit mille et mille voies; il tombe dans les coupes, il « en sort. Il fait entendre sa voix et brille au milieu des « fécondes aurores[1]. L'hymne et le chant sont les roues « du char sacré des sacrifices[2]. » Cette poésie éclatante ne parvient pas à dissimuler tout ce qu'ont d'élémentaire et même de grossier les idées des premiers Indiens sur leurs dieux. Ces divinités appartiennent complétement au domaine de la nature; les offrandes sont destinées à réparer leurs forces, et les libations à les désaltérer. Les prêtres qui préparent ces breuvages tiennent les dieux dans leur dépendance et agissent magiquement sur eux. Néanmoins, déjà dans cette période, on discerne chez les Aryens de l'Indus d'éminentes facultés poétiques, et en particulier le don de traduire en symboles leurs impressions naïves. Une transformation profonde allait bientôt s'opérer dans les idées religieuses et la vie sociale des Aryens.

Race conquérante et militante au bord de l'Indus, ils devinrent une race pacifique et sacerdotale au bord du Gange. Ils avaient échangé la vie nomade qu'ils avaient menée sur les pentes de l'Himalaya contre un établissement paisible au milieu d'une magnifique contrée, où la végétation avait un luxe inouï de croissance et de couleur, où la nature révélait sa puissance dans de grands spectacles accablants pour la faiblesse humaine.

[1] *Rig-Véda*, VII, 2, 4. — [2] *Rig-Véda*, VIII, 6, 9.

Ils n'étaient plus seulement en présence de la joyeuse lumière du matin, du soleil brillant sur la montagne, ou de la nuée rapide qui obscurcit le ciel. L'unité de la nature se révélait à eux dans sa majesté, et ils se croyaient dans son temple, quand ils entraient dans ces forêts immenses où les arbres se rejoignent par le sommet, et, entrelaçant les lierres qui les enveloppent, forment un dôme épais et comme une obscurité sacrée. Déjà sous sa première forme, leur religion avait porté l'empreinte du panthéisme, mais d'un panthéisme naïf et vague comme l'enfance; ils avaient divinisé tout ce qu'ils admiraient ou redoutaient, mais ces personnifications avaient toujours eu quelque chose de flottant et d'indécis. Elles n'étaient que de transparents symboles pour peindre les divers aspects des contrées qu'ils traversaient. Aussi longtemps qu'à leurs yeux la diversité l'emporta sur l'unité dans la nature, leur mythologie fut un polythéisme guerrier, une lutte constante entre des divinités rivales; mais du moment où l'unité l'emporta sur la diversité, ils furent conduits à diviniser non plus les forces contraires de la nature, mais la nature elle-même prise dans son ensemble. Indra, le dieu de la lumière, ne put garder le rang suprême; la lumière n'est, en effet, que l'un des aspects de cette vie naturelle dont on voulait symboliser la totalité. Aussi fut-il peu à peu relégué au second rang. Il fut détrôné par un dieu qui, jusqu'alors, avait occupé une place très-secondaire, mais qui avait l'avantage d'avoir un caractère éminemment sacerdotal. *Brahma* ou *Brahmanaspati*, dont le nom signifie *le seigneur de la prière*, devait grandir en même temps

que la caste des prêtres, dont il était le protecteur naturel [1]. Les prêtres, pendant les jours de la conquête, avaient obtenu une grande influence, car le succès des armes était attribué à la célébration exacte des cérémonies sacrées. Agissant directement sur les dieux par les libations et les sacrifices, ils jouaient, dans la guerre, un rôle non moins important que les guerriers, et, après la conquête, ils devaient nécessairement l'emporter sur eux. Aussi, quand la révolution religieuse qui conduisait les Indiens au panthéisme le plus conséquent fut opérée, le nom du dieu vainqueur fut celui du dieu sacerdotal ou de Brahma [2]. Indra, le dieu guerrier, lui fut subordonné, ainsi que tous les autres dieux, qui, n'étant que des manifestations particulières de la nature, étaient bien inférieurs à la divinité qui la remplissait tout entière. Mais les prêtres ne se contentèrent pas de ce triomphe. Doués au plus haut degré du génie spéculatif, ils élaborèrent un système subtil et compliqué par lequel ils essayaient d'expliquer l'origine du monde. Ils arrivèrent ainsi aux idées les plus opposées à la religion de leur berceau. Tandis que, d'après le *Rig-Véda*, la nature renferme un élément bon, l'élément de la vie, de la lumière, que l'homme doit faire prédominer sur l'élément mauvais, qui est l'élément de la mort et des ténèbres, la nature fut frappée tout entière d'interdit par les prêtres indiens. En effet, d'après eux, elle est sortie de Brahma par voie d'émanation; Brahma en est l'âme, le génie caché, la source profonde épanchant incessamment le flot de la

[1] Lassen, t. I, p. 766. — [2] Dunker, t. I, p. 65.

vie. Mais aucun être ne lui est semblable; aucun ne le reproduit tout entier; en parvenant à la vie réelle, l'être qui sort de lui naît à une vie nécessairement imparfaite; la première émanation est déjà une diminution de la vie divine, la seconde l'est encore davantage, et plus les êtres se multiplient, plus il y a déclin. « Brahma, lisons-« nous dans un passage des Védas appartenant à la « période brahmanique, est l'éternel, l'être pur, excel-« lent. Le monde est son nom, son image; mais cette « existence première, qui contient tout en soi, est seule « réellement subsistante. Cet univers est Brahma; il « vient de Brahma; il subsiste dans Brahma et il retourne « à Brahma[1]. » A ce point de vue la naissance est en elle-même une déchéance, et le monde de la naissance et du changement est un monde maudit. Telle est la conséquence de l'émanatisme, et la religion indienne l'a formulée dans toute sa rigueur. Aussi est-elle une religion d'ascétisme et de mort, qui pousse à la réjection de l'élément naturel, à la destruction de l'existence finie et limitée. Elle tend de toutes ses forces, non pas au progrès et à la vie, mais au néant. Nous ne pouvons, dans cette Introduction, qu'en esquisser l'histoire; car, au point où en sont parvenues les études orientales, un tableau complet de cette religion réclamerait des développements considérables.

Le brahmanisme, sous sa première forme, avant que la triplicité ait été introduite dans le Dieu suprême, se trouve renfermé dans les lois de Manou. Nous ne sau-

[1] Creuzer, trad. Guigniaut, t. I, liv. I, ch. II.

rions mieux faire, pour en donner une idée, que de présenter une analyse succincte de ce code religieux que l'on fait remonter vers l'an 1000 avant Jésus-Christ.

Le premier livre contient un essai de théogonie. C'est un développement de la théorie de l'émanation. « Par un réveil et un repos alternatifs, l'être immuable fait éternellement revivre ou mourir tout cet assemblage de créatures mobiles. Il fait passer tous les êtres successivement de la naissance à l'accroissement, de l'accroissement à la dissolution, par un mouvement semblable à celui d'une roue. Celui que l'esprit seul peut percevoir, qui échappe aux organes des sens, qui est sans parties visibles, éternel, l'âme de tous les êtres, que nul ne peut comprendre, déploya sa propre splendeur, ayant résolu dans sa pensée de faire émaner de sa substance les diverses créatures [1]. » Des eaux produites par lui sort un œuf brillant, qui, en se partageant, forme le ciel et la terre. En même temps une multitude de dieux, de qualités et de vertus, se dégagent de ces premières émanations. Manou, produit par Brahma, a créé l'univers par le moyen de dieux intermédiaires; mais ce monde est la reproduction d'un monde antérieur, car les créations de la divinité se reproduisent incessamment.

Les lois de Manou nous montrent le régime des castes en pleine vigueur. C'était la conséquence de la conquête; les anciens habitants du pays, sous le nom de Çudra ou *Soudras*, devinrent les ilotes de l'Inde et formèrent la classe méprisée et foulée. Les vainqueurs

[1] *Lois de Manou*, I, 57.

s'étaient partagés en guerriers et en agriculteurs; au-dessus des uns et des autres étaient les prêtres, qui avaient pris le nom de brahmanes. Le code sacré essaye de donner une base éternelle à cette organisation. « Pour la propagation de la vie humaine, y lisons-nous, Brahma de sa bouche produisit les brahmanes, de son bras le guerrier, de sa cuisse le laboureur et de son pied le soudras. » Les lois de Manou mettent le brahmane à la tête de la hiérarchie sociale et cherchent constamment à relever sa dignité ; elles forment ainsi le Lévitique indou. Cependant, surtout dans les derniers livres, l'organisation générale de la société est réglée par des prescriptions assez minutieuses. On voit que la royauté est investie d'un pouvoir despotique. Le roi est comparé aux dieux; il est mis par là en rapport avec la caste sacerdotale. Le despotisme reparaît à tous les degrés de la hiérarchie, et certaines prescriptions montrent combien il devenait accablant de la part des autorités subalternes. Le roi est vivement sollicité d'exercer la justice, afin que son royaume fleurisse comme un arbre bien arrosé.

Les lois de Manou sont très-remarquables comme code pénal. « Le châtiment, disent-elles, gouverne le genre humain, le châtiment le protége; il veille pendant que tout dort [1]. » L'adultère, le jeu, sont sévèrement punis; mais on peut se racheter de beaucoup de crimes par des amendes graduées. Les expiations religieuses sont également innombrables.

[1] *Lois de Manou*, VII, 18.

Mais c'est dans les quatre livres concernant les brahmanes que le vrai caractère du brahmanisme nous est révélé. Le brahmane doit passer par quatre degrés. Il doit être tour à tour novice, père de famille, anachorète, ascète. Le noviciat consiste à célébrer les cérémonies de purification, et d'abord celles qui sont destinées à laver l'opprobre de la naissance, à étudier les livres sacrés... « Ce ne sont pas les années et les cheveux blancs, ni les parents, ni la richesse qui constituent la grandeur. Les saints ont établi cette loi : celui qui connaît les saints livres est grand parmi nous. Tandis que la naissance naturelle est purement humaine, la naissance communiquée au novice par l'instituteur sacré est la véritable; il n'est point assujetti à la vieillesse et à la mort [1]. » Déjà l'ascétisme commence à percer : « Qu'un brahmane, est-il dit, craigne constamment tout honneur mondain, et qu'il désire toujours le mépris à l'égal de l'ambroisie [2]. »

Le troisième livre nous montre le novice devenu père de famille. Acceptant franchement cette étape dans la vie du brahmane, les lois de Manou relèvent très-haut la famille, et par là même la femme. Nous y lisons cette belle parole : « Partout où les femmes sont honorées, les divinités sont satisfaites. Dans toute famille où le mari se plaît avec sa femme et la femme avec son mari, le bonheur est assuré [3]. » La sujétion de l'épouse vis-à-vis de l'époux est absolue. « Une femme, est-il dit, ne doit jamais se gouverner à sa guise. La femme qui a

[1] *Lois de Manou*, II, 147. — [2] *Id.*, II, 162. — [3] *Id.*, III, 55, 60.

perdu son mari ne doit plus prononcer le nom d'un autre homme [1]. » La vie de famille dans la maison du brahmane doit être essentiellement religieuse : « Que le maître de la maison soit toujours exact à lire l'Ecriture sacrée, et à faire l'offrande aux dieux. Un brahmane qui n'a pas étudié la sainte Ecriture s'éteint comme un feu d'herbes sèches [2]. »

Mais le plus haut degré de perfection pour le brahmane n'est pas la vie de famille : c'est au contraire la rupture de tous ces liens naturels. Il s'y prépare par la vie d'anachorète dans les profondeurs des forêts. « Exempt de tout penchant aux plaisirs sensuels, chaste comme un novice, ayant pour lit la terre, il se couche aux pieds des arbres, se livrant à toute espèce de purifications et se dégageant de son corps [3]. » « Sortant de sa maison, toujours seul, sans feu ni domicile, il marche en silence; il fixe son esprit sur l'être divin. Qu'il ne désire point la mort, qu'il ne désire point la vie, qu'il attende le moment fixé pour lui comme un serviteur attend ses gages. En maîtrisant ses organes, il se prépare à l'immortalité [4]. » Enfin, après avoir abandonné toute espèce de pratique pieuse, dirigeant son esprit vers l'unique objet de ses pensées, exempt de tout désir, ayant expié ses fautes par la dévotion, il atteint « le but suprême, » c'est-à-dire l'ascétisme absolu, image et préparation de la mort [5]. Des rites innombrables de purification sont prescrits par les brahmanes. Tout le système est couronné par le dogme de la métempsy-

[1] *Lois de Manou*, V, 147-157. — [2] *Id.*, III, 75, 168. — [3] *Id.*, VI, 26, 32. — [4] *Id.*, VI, 40-45. — [5] *Id.*, VI, 96.

cose. Les migrations des âmes au travers des diverses régions de la création et aussi des diverses castes, sont proportionnées, dans leur nombre et leur nature, au degré de culpabilité de chacun.

On le voit, le brahmanisme conduit en définitive à l'ascétisme extrême, poussé jusqu'à la mort. Rien n'était plus logique; car la matière est cette *Maïa* éternelle ou cette éternelle illusion dont il faut incessamment nous défendre. « Brahma, séduit par Maïa qui est son émanation, s'unit à elle dans l'ivresse de la passion, et le monde en sort. Le voile mystérieux qu'elle a tissé de ses mains les reçoit tous deux, et la pensée de l'Eternel devient féconde en tombant dans le temps. Mais sa fécondité est en même temps la cause de cette vie fausse et mauvaise de l'être fini et terrestre [1]. »

La spéculation si naturelle à l'esprit indien s'empare du principe de cet émanatisme hardi, et en tire les conséquences dans deux directions différentes. La philosophie dite *mimansa* n'hésite pas à déclarer que la nature n'est qu'une apparence, un mensonge, qu'elle n'est rien et que l'âme seule de l'univers, ou Brahma, existe. Le monde est un rêve de cette âme. L'âme de l'homme ne se croit distincte de l'âme de la nature que par une illusion, et elle doit s'en affranchir en se confondant avec elle. La *sankya* essaye de reconquérir l'existence individuelle contre la *mimansa*. D'après ce système, à côté de la nature qui est une, est

[1] Creuzer, trad. Guigniaut, t. I, liv. I, ch. V.

l'âme qui se fractionne en une multitude d'individualités, et n'existe que dans la multiplicité. Chaque âme individuelle a pour mission de s'affranchir des liens du corps, mais elle ne relève d'aucune autorité, car il n'y a pas d'âme universelle du monde, il n'y a pas de Brahma, pas de Dieu, et il faut se soustraire aux prescriptions des prêtres. Les disciples de Kapila, l'auteur de la sankya, aboutissaient ainsi au scepticisme absolu [1].

Il était réservé à un système beaucoup moins métaphysique de dégager nettement l'idée fondamentale du brahmanisme, de la séparer de tout élément hétérogène, et de la réaliser dans toutes ses conséquences. Le bouddhisme, dont l'apparition remonte à près de six siècles avant Jésus-Christ, est l'enfant légitime du brahmanisme, son héritier naturel et son vainqueur [2]. Il est très-difficile de discerner le vrai du faux dans la légende sur Bouddha. Il est probable que Bouddha fut un adepte des brahmanes, qui, combinant leurs croyances avec les idées métaphysiques de la mimansa et pratiquant l'ascétisme le plus rigoureux, fut conduit peu à peu à la doctrine de l'anéantissement, implicitement renfermée dans la religion de Brahma. Le bouddhisme fut moins une révolution qu'une évolution, et s'il parut subversif de l'ancienne religion, c'est grâce aux persécutions des brahmanes,

D'après la légende, Bouddha, prince issu du sang

[1] Dunker, t. II, p. 166-173.

[2] Voir sur ce sujet l'admirable *Commentaire à l'Histoire du bouddhisme,* par Eug. Burnouf. Paris, 1844.

royal des Cakja, mène la vie brillante d'un prince destiné au trône, jusqu'au jour où, rencontrant sur sa route un malade, un vieillard et un cadavre, il est saisi avec une force extraordinaire par la pensée de tous les maux qui ravagent le monde. Pour résoudre cette lugubre énigme du mal, il sort de son palais, il abandonne ses femmes et ses richesses et se voue à l'ascétisme le plus absolu. En vain il interroge les brahmanes ou les sectateurs de la sankya; aucune lumière n'est jetée dans son esprit sur la terrible question qui l'agite. Enfin, exténué par un long jeûne, il reçoit sous un figuier la révélation de la vérité, et il part, sous le costume d'un mendiant misérable, pour la communiquer au monde. Il prend désormais le nom de Cakjamouni, ce qui signifie le solitaire de Cakja. Ses succès sont lents d'abord; mais bientôt il recrute de nombreux disciples. Il vient mourir dans la contrée où il devait occuper un trône, après avoir atteint l'anéantissement par la contemplation.

Quelle que soit la part du fondateur présumé du bouddhisme dans l'élaboration du système qui porte son nom, ce système nous est connu grâce aux nombreux documents accumulés par la science européenne [1]. On peut le définir d'un mot : C'est le système de l'anéantissement. Quatre principes sont d'abord posés par lui : 1° La douleur existe. 2° Elle est le partage de tout ce qui vient au monde. 3° Il faut s'en

[1] M. Eug. Burnouf a tiré l'exposition qu'il donne du bouddhisme de manuscrits sanscrits qui contiennent, avec les discours de Bouddha, la discipline et la métaphysique de la secte.

affranchir. 4° On ne le peut que par la science [1]. Or la science nous apprend que la douleur vient de la sensation, et que la sensation n'est qu'une illusion de l'individu. L'individu lui-même n'a aucune existence réelle, et toutes ses idées comme tous ses sentiments doivent s'abîmer dans le vide. De tout ceci résulte l'anéantissement du monde, qui n'est qu'une grande masse de douleurs [2]. Quand on est parvenu à ce vide absolu, à ce que le bouddhisme appelle la Nirvana, à ce quiétisme qui consiste à rejeter toute sensation, toute pensée, toute conscience de soi-même, on peut dire : « La nuit terrible de l'erreur est dissipée pour mon âme; le soleil de la science a disparu; les portes de la souffrance sont fermées. J'ai atteint l'autre rive, la rive céleste de la Nirvana. Dans cette voie l'océan de pleurs et de sang est mis à sec, et l'armée de la mort est anéantie. Celui qui ne s'est pas laissé détourner de ce chemin échappe au tourbillon de la nouvelle naissance et aux changements du monde. Il peut se vanter d'avoir anéanti pour lui l'existence, d'avoir atteint la liberté et de n'avoir plus à craindre une nouvelle vie [3]. »

Cette aspiration au vide et au néant, bien qu'exprimée avec une étrange ardeur dans le bouddhisme, était au fond du brahmanisme, qui le premier avait prononcé une sentence de réprobation sur le monde et sur l'existence limitée de l'être fini. A ce point de vue, la ré-

[1] Burnouf, *Introduction à l'Histoire du bouddhisme*, p. 186.
[2] Burnouf. p. 438. — [3] Burnouf, p 369, 265, 271, 205, 471.

demption pour la créature se confond avec la mort, puisque le mal est dans la naissance elle-même. Renaître, quel que soit le degré supérieur de l'être auquel on soit placé, c'est retomber sous l'empire du mal, car c'est rentrer dans le monde du changement. Promettre l'immortalité au sectateur du panthéisme indien, c'est lui promettre l'éternité des peines ; car il n'y a pas pour lui d'autres peines, d'autre malheur, d'autre péché que de vivre. Ainsi s'allume cette passion de la mort, si énergiquement dépeinte dans les livres sacrés des bouddhistes. « C'est pour cette fin que les oiseaux traversent les airs, que les animaux sauvages tombent dans les piéges ; c'est pour elle que les hommes périssent incessamment dans les combats, frappés par la flèche ou par la lance ; c'est pour cette fin qu'au milieu d'une multitude de péchés je suis venu de bien loin [1]. » On peut attribuer en grande partie le succès du bouddhisme à cette satisfaction donnée par lui à ce besoin de la mort et de l'anéantissement déja développé par la religion de Brahma.

Du reste, il sut avec habileté faire deux parts dans sa doctrine ; il réservait ce qu'elle avait de plus ardu et de plus outré pour les initiés, tandis que pour l'accommoder a la masse des adhérents il lui faisait subir d'importantes modifications. Le bouddhisme se contentait de prêcher au peuple l'absence de passions violentes, la charité et l'humilité. Il se mettait ainsi, en quelque sorte, au rabais pour conquérir la faveur

[1] Burnouf, p. 254.

générale, et comme il présentait un frappant contraste avec l'orgueil farouche des brahmanes, il gagnait par sa douceur et ses allures bienfaisantes une multitude de disciples. Ce qui le rendait surtout populaire, c'était son caractère éminemment démocratique, car il tendait à abaisser la barrière entre les castes. « Ma loi, disait Bouddha, est une loi de grâce pour tous [1]. » D'ailleurs en devenant son disciple on échappait à la loi de la renaissance et à cette gradation de mérite marquée par le régime des castes. On comprend quel attrait une pareille doctrine dut avoir pour les classes refoulées et méprisées par les brahmanes. Malgré ses succès auprès du peuple, le bouddhisme n'était vraiment réalisé dans toutes ses conséquences qu'au sein des monastères fondés par lui. Le vrai sectateur de Bouddha est le solitaire « qui, après avoir rasé ses cheveux et sa barbe, revêtu de vêtements de couleur jaune, quitte sa maison avec une foi parfaite pour entrer dans la vie religieuse et mendie de lieu en lieu [2]. Il a pour fin d'arriver graduellement à l'insensibilité totale. Comme l'oiseau né de l'œuf, il doit briser sa coquille [3], c'est-à-dire renoncer complétement à l'existence terrestre et s'affranchir de tout attachement, envisager du même regard l'or et une motte de terre, tourner le dos à l'existence, aux joies et aux plaisirs des hommes [4]. Il ne vit pas dans l'isolement absolu; il s'associe à ceux qui partagent ses sentiments. De vastes monastères reçoivent les moines bouddhistes; ceux-ci ne s'arrêtent dans au-

[1] Burnouf, p. 178. — [2] Burnouf, p. 248. — [3] Burnouf, p. 86. — [4] Burnouf, p. 327.

cun, mais vont de l'un à l'autre en mendiant sur leur route. Ils parcourent les degrés d'une vaste hiérarchie morale et scientifique, et s'élèvent de progrès en progrès jusqu'au point culminant de la sainteté et de la science[1]. A côté des religieux proprement dits, il y a des dévots non soumis à l'ascétisme monacal. L'hospitalité était largement pratiquée dans les monastères et toute infraction à ce devoir sévèrement punie. Le culte bouddhiste se distinguait par la plus grande simplicité. Il était tout entier rattaché au souvenir de Bouddha dont les reliques étaient vénérées dans les principaux couvents; des offrandes de fleurs et de parfums accompagnaient les prières qui lui étaient adressées. Il n'y avait point place au sacrifice dans un tel culte. Aussi, tandis que le culte brahmanique s'appelait Yadjna ou sacrifice, le culte bouddhique s'appelait Padja ou honneur[2].

Le bouddhisme fut une religion essentiellement missionnaire. Placé, par son dogme favori, au-dessus de la nature, aspirant à la détruire, il n'était arrêté par aucune des distinctions créées par la naissance. Pour lui, il n'y avait pas plus de différence entre les peuples qu'entre les castes. De là le puissant essor qu'il prit dès son origine. « Il n'y a pas pour Bhagavat ou le bienheureux Bouddha, disent les livres sacrés, de présent aussi précieux qu'un homme à convertir[3]. » Fidèle à ce principe, le bouddhisme se répandit avec une incroyable rapidité dans l'Inde et dans les contrées voisines. Il fut amené à s'organiser pour mieux se défendre contre

[1] Burnouf, p. 286, 288. — [2] Burnouf, p. 339. — [3] Burnouf, p. 327.

ses persécuteurs. Les monastères s'unirent par un lien fédératif; des synodes furent convoqués pour régler la doctrine. On en compte trois : le premier eut lieu peu après la mort de Bouddha, le second cent dix ans après et le troisième quatre cents ans plus tard. Le canon des livres sacrés fut remanié dans ces trois conciles. Nous n'avons que le dernier remaniement [1].

En présence de l'invasion formidable du bouddhisme, les brahmanes se virent obligés de modifier leur système religieux. Déjà le peuple venait de leur imposer deux nouvelles divinités : c'étaient Siva, le successeur ou l'équivalent de l'antique Indra, le dieu de la foudre et des pluies orageuses, et Vischnou, le dieu du ciel paisible et de la végétation florissante, le père des fleuves, déjà nommé dans le Rig-Véda, adoré au bord du Gange sous l'image d'un lotus. Les brahmanes placèrent ces deux divinités à côté de Brahma, qui demeura le dieu créateur d'où procèdent toutes les émanations. Vischnou devint le Dieu conservateur, et Sciva le dieu destructeur. Sarasvati, Lakchmi et Bhavani furent introduites dans ce cycle des dieux supérieurs comme leurs épouses. La trinité indienne, ou la Trimurti, fut ainsi constituée. On peut placer l'achèvement de cette évolution mythologique vers l'an 500 avant Jésus-Christ, car il n'y en a pas vestige dans les livres sacrés qui remontent à une date antérieure [2].

Du reste, la trinité indienne ne fut jamais acceptée

[1] Burnouf, p. 448.

[2] Dunker, t. II, p. 234. *Encyclopædie Gruber,* p. 178. Lassen, t. I, p. 783, laisse la question de la date de la Trimurti non résolue.

généralement; chacune des trois grandes divinités fut l'objet d'un culte spécial, et ainsi se formèrent trois sectes rivales. Le *sivaïsme* rappelle l'ancienne religion de la nature et le dualisme grossier de la Phénicie ; les sectateurs exclusifs de Brahma prétendaient que leur dieu, en tant que dieu créateur, est un dieu déchu qui a besoin d'expier sa diffusion dans la matière par des incarnations successives. Mais la plus importante de ces sectes est celle qui se rattache à Vischnou. Considéré comme dieu conservateur et bienfaiteur, il fut opposé à Bouddha. Les grands poëmes héroïques de l'Inde, le *Mahabarata* et le *Ramayana*, furent remaniés à son honneur ; on le montra s'incarnant pour secourir l'humanité et faisant briller à ses yeux, tout aussi bien que Bouddha, la personnification du bien [1].

La lecture du *Ramayana* est d'un haut intérêt. On est transporté soudain par cette poésie riche et éblouissante au sein du monde brahmanique, dans ces déserts où l'anachorète règne par l'ascétisme sur les dieux eux-mêmes et où il se transfigure par ses macérations jusqu'à ce que son visage rayonne comme le soleil. Le premier but des incarnations de Vischnou est indiqué avec clarté dans le passage suivant :

« Meurtrier de Madhou [2], comme tu aimes à tirer de l'affliction les êtres malheureux, nous te supplions, nous qui sommes plongés dans la tristesse. Divinité auguste, sois notre asile! »

[1] Voir *Mahabarata*, fragments, par Théod. Pavie. — *Ramayana*, poëme sanscrit de Valmiki, traduit par Hippolyte Fauche (premiers tomes).

[2] Nom d'un mauvais génie.

« Dites! reprit Vischnou; que dois-je faire? » Ayant ouï les paroles de l'ineffable, tous les dieux répondirent :

« Il est un roi nommé Daçaratha; il a embrassé une très-dure pénitence; il a célébré même le sacrifice d'un açwa-médha [1], parce qu'il n'a point de fils et qu'il veut en obtenir du ciel.

Il est inébranlable dans sa piété, il est vanté pour ses vertus; la justice est son caractère, la vérité est sa parole. Acquiesce donc à notre demande, ô toi, Vischnou, et consens à naître comme son fils.

Divisé en quatre parties de toi-même, daigne, ô toi qui foules aux pieds tes ennemis, daigne t'incarner dans le sein de ses trois épouses, belles comme la déesse de la beauté. »

« Nârâyana, le maître, *non perceptible aux sens, mais qui alors s'était* rendu visible, Nârâyana [2] répondit cette parole salutaire aux dieux, qui l'invitaient à cet *héroïque avatâra :*

Quelle chose, une fois revêtu de cette incarnation, faudra-t-il encore que je fasse pour vous, et de quelle part vient la terreur qui vous trouble ainsi? »

A ces mots du grand Vischnou : « C'est le démon Râvana, reprirent les dieux; c'est lui, Vischnou, cette désolation des mondes, qui nous inspire un tel effroi.

[1] L'açwa-médha est le fameux sacrifice du cheval.

[2] Nârâyana, un des noms de Vischnou, l'âme universelle, veut dire l'esprit *qui marche sur les eaux* primitives; ce mot composé nous rappelle tout naturellement cette expression de la Bible : « *Et spiritus Dei ferebatur super aquas.* »

« Enveloppe-toi d'un corps humain, et qu'il te plaise arracher du monde cette blessante épine; car nul autre que toi parmi les habitants du ciel n'est capable d'immoler ce pécheur.

« *Sache que* longtemps il s'est imposé la plus austère pénitence, et *que* par elle il s'est rendu agréable au suprême aïeul de toutes les créatures. Aussi le distributeur ineffable des grâces lui a-t-il accordé ce don insigne d'être invulnérable à tous les êtres, l'homme seul excepté. Puisque, doué ainsi de cette faveur, la mort terrible et sûre ne peut venir à lui de nulle autre part que de l'homme, va, dompteur *puissant* de tes ennemis, va dans la condition humaine, et tue-le.

« Car ce don, auquel on ne peut résister, élevant au plus haut point l'ivresse de sa force, cet être vil tourmente les dieux et les hommes sanctifiés par la pénitence; et quoique destructeur des sacrifices, lacérateur des saintes Ecritures, ennemi des brahmanes, dévorateur des hommes, cette faveur incomparable sauve de la mort Râvana, le triste fléau des mondes.

« Il ose attaquer les rois, que défendent les chars de la guerre, que remparent les éléphants : d'autres, blessés et mis en fuite, sont dissipés çà et là devant lui.

« Il a dévoré des saints. Sans cesse, dans son délire, il s'amuse à tourmenter les sept mondes.

« Comme *on vient de nous apprendre qu'*il est mortel aux coups des hommes, car il n'a point daigné parler d'eux, ce jour que lui fut donnée cette faveur *dont il*

abuse, entre dans un corps humain, ô toi, qui peux briser tes ennemis, et jette sans vie à tes pieds, roi puissant des treize dieux, ce Râvana superbe, d'une force épouvantable, d'un orgueil immense, l'ennemi de tous les ascètes, ce ver *qui les ronge*, cette cause de leurs gémissements[1]. »

Il est curieux de voir le *Ramayana* opposer l'ascétisme à l'ascétisme. La lutte, en effet, entre le bouddhisme et le brahmanisme se réduisait à une émulation d'anéantissement.

Le culte de Vischnou ou de Crishna devint peu à peu le culte le plus populaire. Vischnou était la divinité protectrice qui s'abaisse jusqu'à l'homme pour le secourir; un dieu de près, et non plus un dieu de loin. Rien n'est plus absurde que de comparer ses incarnations à celle du Christ; elles sont, par leur multiplicité même, entachées de l'idée panthéiste; la personnalité humaine n'a aucune réalité, puisqu'elle est prise et laissée ainsi qu'un voile ou un masque dont la divinité se revêt un moment. D'ailleurs l'abaissement du dieu va trop loin; il s'abaisse jusqu'au mal; il participe à la corruption humaine. Aussi son culte est-il accompagné, dans le peuple, de rites grossiers et impurs; il n'a rien de moralisant. C'est en définitive, sous sa forme populaire, un retour aux divinités de la nature[2].

Le système de Joga, introduit dans le *Mahabarata*, fut

[1] *Ramayana*, trad. par Hipp. Fauche, t. I, p. 118-121.

[2] Voir un article très-intéressant sur ce sujet de M. Théod. Pavie, dans le numéro de janvier 1858 de la *Revue des Deux-Mondes*.

destiné à contre-balancer le bouddhisme en lui faisant de larges emprunts. Vischnou fut opposé à la matière comme l'âme éternelle du monde émanée de Brahma. L'homme doit chercher à s'anéantir en lui; il faut l'honorer dans la vie ordinaire par la modération, le désintéressement et la charité [1]. Mais c'est surtout dans les Pouranas, dont la date est postérieure, que le vischnouïsme est pleinement développé. Le *Bhagavat-Pouranas*, bien que le plus récent des poëmes indiens, porte évidemment l'empreinte de l'antique panthéisme. Bhagavat, ou le bienheureux Vischnou, est le dieu des dieux, « la cause et l'effet, l'âme et le souverain de l'univers [2]. » Mais cet univers matériel n'a aucune réalité. La nature est belle, admirablement belle; mais elle n'en est pas moins la Maïa éternelle, l'illusion mensongère, la courtisane perfide dont il faut fuir l'embrassement. « Elle apparut, dans un bois dont les arbres étaient couverts de fleurs variées et de bourgeons jaunâtres, la plus belle des femmes. Il semblait que sa taille dût se briser quand elle portait çà et là ses pieds agiles, doux comme un tendre bourgeon. Ses grands yeux ressemblaient à des étoiles mobiles, les boucles de ses cheveux noués embellissaient son visage. Sa main charmante s'occupait à relever son vêtement. Le charme magique dont elle était entourée jetait le trouble dans l'univers [3]. » Cette ravissante Maïa est la vie matérielle, la misère et l'esclavage des créatures [4]. La perfection consiste à s'y soustraire

[1] Dunker, t. II, p. 243.
[2] *Bhagavat-Pouranas*, traduction Burnouf, liv. III, c. VII.
[3] Liv. VIII, c. XII. — [4] Liv. VII, c IX.

par l'ascétisme, et l'ascétisme doit être poussé jusqu'au point où le bouddhisme le portait. « L'action fait vivre l'homme, l'inaction lui assure l'immortalité [1]. Que le solitaire qui voit la vérité sacrifie l'illusion dans la conscience qu'il a de l'esprit ; qu'inactif il se repose au sein de l'esprit, qu'il fasse rentrer dans leur ordre chacun des principes dont se compose son corps; qu'il fasse rentrer dans l'eau la terre, dans la lumière l'eau, dans le vent la lumière, dans l'éther le vent, dans le principe supérieur de la personnalité l'éther, dans l'intelligence la personnalité, dans la nature l'intelligence et dans l'esprit immuable la nature ; que, soustrait ainsi à la dualité, il s'éteigne, semblable à un feu qui n'a plus d'aliment [2]. » C'est afin d'amener les hommes à cette vie de l'esprit que Vischnou s'incarne. Ses incarnations sont multipliées à l'infini, parce que la vie physique n'a aucune réalité et l'individualité aucune valeur. Il apparaît tantôt sous la forme trompeuse d'un homme, tantôt sous celle d'un poisson, d'un sanglier ou d'un lion, tantôt sous celle d'un nain ou d'un héros. « L'être suprême embrasse ou quitte des corps élevés ou inférieurs, qui ont pour attribut le cœur, les sens et les éléments ; il le fait par sa puissance propre, et reste distinct de ces corps [3]. » Il est semblable, dans ces incarnations, à un acteur qui change de déguisement [4]. Le but de ces incarnations est clairement indiqué dans le passage suivant : « L'être increé abandonne ce corps dont il s'était servi pour débarrasser la terre du fardeau

[1] Liv. VII, c. XV. — [2] Liv. VII, c. XII, XIV. — [3] Liv. VII, c. II. — [4] Liv. VIII, c. VIII.

qui l'accablait, comme on se sert d'une épine pour en arracher une autre[1]. » L'épine est la vie matérielle, et Vischnou ne la revêt en apparence qu'afin de mieux la détruire. Ainsi, par un détour, le vischnouïsme revient à la sinistre conclusion du bouddhisme : la mort, le néant, tant cette conclusion du bouddhisme est fatalement amenée par toutes les idées religieuses de l'Inde. En vain la nature étale ses plus grandes magnificences : son éclatante beauté est un voile trompeur. Le sectateur de Brahma, de Vischnou ou de Bouddha l'a percé d'un regard impitoyable et a vu tout ce qu'il cache de perdition. On ne saurait mieux peindre sa haine sombre de la vie qu'en citant la plus poétique des allégories du *Bhagavat-Pouranas*, qui reproduit avec un art admirable les enchantements de la forêt indienne, image brillante de la vie humaine, mais pleine des tristes symboles qui rappellent ses malédictions : « Conduite sur une route difficile par l'illusion, la caravane des âmes s'égare dans la forêt de l'existence, avide de bonheur, mais ne l'y trouvant pas. Les cinq brigands (les sens) la pillent; égaré dans le bois fourré de lianes, d'herbes et de buissons, le voyageur court emporté par ses désirs. Tourmenté par le cri des grillons invisibles qui déchire ses oreilles et par la voix des chouettes qui agite son cœur, il s'arrête, rongé par la faim, auprès des arbres vénéneux, ou se précipite vers l'eau qui lui montre un mirage. Tantôt, voulant gravir une montagne il marche à travers les épines et les pierres et

[1] Liv. I, c. XV.

s'arrête abattu. Ici il est saisi par les reptiles; quelquefois, cherchant le miel des abeilles, il est honteusement blessé par les mouches qui le produisent. Disputant avec ses semblables, perdant ses biens qu'on lui arrache, il tombe sur la route accablé de douleurs. Laissant derrière soi ceux qui tombent, la caravane s'avance, entraînant dans sa marche tout ce qui vient de naître. Personne jusqu'ici n'est revenu sur ses pas. Tantôt le voyageur s'attache aux branches des lianes, attiré par le gazouillement confus des oiseaux qui s'y cachent, se divertissant au milieu des arbres; il porte sa chaîne sans espérer de la briser. Nul ne sait encore le terme de son voyage [1]. » Evidemment, dans de telles conditions, ce qu'il y a de mieux à faire, c'est de briser soi-même cette chaîne, et nous sommes ramenés par là au principe essentiel de la religion de l'Inde : l'ascétisme et l'anéantissement.

N'est-ce pas là le dernier mot de la religion de la nature, le terme de son dualisme? Ce n'est plus seulement la souffrance qui est le mal, comme en Phénicie, ce n'est plus uniquement la stérilité et la destruction comme en Egypte, ce ne sont plus les ténèbres physiques et morales comme en Perse, c'est le monde entier, c'est la création en tant que création, c'est l'univers séparé de son principe, c'est la diversité changeante de la vie opposée à l'éternel et à l'immuable. Aussi, tandis qu'à son premier degré, en Phénicie, la religion de la nature avait pour devise ce

[1] *Bhagav.-Pour.*, liv. I, c. XIII.

mot : *Jouir;* à son second, en Egypte, cet autre : *Durer;* à son troisième, en Perse, *Combattre et vivre;* à son dernier degré elle n'a plus qu'une parole : *Mourir*, *s'anéantir*. Evidemment le cycle des religions de la nature est achevé; mais leur influence est immortelle sur la terre, et nous verrons plus tard par quelle large brèche l'ascétisme oriental pénétra au sein de l'Eglise chrétienne [1].

[1] Lassen, dans la première partie de son 3e vol. a traité avec détail ce dernier sujet.

LE PAGANISME HELLÉNIQUE[1].

—

La période pélagique.

Tandis qu'au sein des plaines immenses de l'Asie, coupées de hautes montagnes, dans ces vastes monarchies faites à l'image du pays où rien ne s'élève ni ne se distingue à l'œil si ce n'est le roi, la religion n'a jamais dépassé un panthéisme monstrueux ou grandiose, mais toujours fatal, parce qu'il constate le triomphe de la nature sur l'homme; celui-ci a pris sa revanche sur une terre moins favorisée, mais découpée à l'infini par la mer qui l'entoure et la sollicite au mouvement et à l'action conquérante, tout en la plaçant sur le grand courant des idées et des civilisations. Bornée au nord par les Alpes orientales, la Grèce plonge au

[1] Creuzer, trad. Guigniaut, les derniers volumes. — Dunker, 3e vol. — *Histoire des religions de la Grèce antique,* par Alfred Maury, vol. I et II, 1858. — Stuhr, *Religionen des Orients,* 2e vol. — Ot. Muller, *Prolegomena der Mythologie.* — *Geschichte der griechisch. Litterat.,* du même. — Schœll, *Histoire de la littérature grecque.* — Patin, *Etudes sur les tragiques grecs.* — *Histoire de l'Art,* de Winckelmann. — Raoul-Rochette, *Leçons sur l'archéologie.* — *Laocoon,* de Lessing. — *Jupiter Olympien,* de Quatremère de Quincy. — Otfried Muller, *Archæologie.* — Dœllinger, *Heidenthum und Judenthum.*

sud, par trois pointes, dans la Méditerranée, presque sous la latitude de Gibraltar, et en face d'une des plus fertiles provinces de l'Afrique. Séparée par la mer de l'Italie, de l'Afrique et de l'Asie, elle s'en rapproche par ses îles [1]. Le climat est tempéré; il ne promet pas une fertilité excessive, mais il récompense amplement les peines de l'homme. « Les Grecs, dit Thucydide, ont appris de leurs pères que ce n'est qu'au prix du travail et de l'effort qu'ils peuvent obtenir quelque avantage. » L'intérieur du pays offre une variété animée. Des montagnes de moyenne grandeur enferment de riantes vallées, et au loin s'étendent des côtes dont les sinuosités sont innombrables et qui forment des ports naturels. Il n'est donc pas étonnant de trouver en Grèce un mélange de vie nomade et de vie agricole, et surtout un grand développement maritime.

S'il est un fait acquis pour la science contemporaine, c'est la communauté d'origine des premiers habitants de cette contrée et des Aryens de l'Iran, dont nous avons suivi la trace dans les grands empires fondés au bord de l'Euphrate comme au bord du Gange. L'analogie du grec et du sanscrit est prouvée; les mots les plus usuels dans la vie agricole sont communs aux deux langues, preuve évidente qu'avant leur séparation ces familles de peuples avaient déjà atteint un certain degré de civilisation [2]. Nous savons quelle route a suivie

[1] Duruy, *Histoire grecque*, p. 2.

[2] La brebis chez les Indiens s'appelle *awis*, et chez les grecs *oïs;* le bœuf chez les premiers s'appelle *gaus*, chez les seconds *bous*. La maison en sanscrit est *damas*, en grec *domos;* la porte en sanscrit est *dvara*,

la première migration ; il est certain qu'elle a donné à la Grèce ses premiers habitants et les germes de sa culture. Ces habitants primitifs ont été désignés par le nom de Pélages ou peuples errants, nom qui s'applique à toutes les colonies aryennes pendant la période qui précéda l'histoire proprement dite. Le centre religieux et national de ces tribus nomades et guerrières paraît avoir été à Dodone. C'est là que, d'après les uns, elles auraient pris le nom d'Hellènes, qui était celui de leurs prêtres, nommés *voyants* ou *éclairés*, parce qu'ils adoraient le dieu du ciel. Cette désignation se serait étendue au peuple entier, et leur pays aurait été désigné comme pays de la lumière. D'après les autres, les Hellènes, peuplade d'origine aryenne comme les Pélages, auraient refoulé la première migration vers les côtes et les îles [1]. Quoi qu'il en soit, il est certain que les Pélages et les Hellènes appartenaient à la même famille de peuples et qu'ils ont été les premiers colons de la Grèce. Ce dernier nom, qui a été surtout usité par les Romains, était dérivé, d'après Hésiode, de celui de l'un des pères de la race, et il avait été donné à une localité voisine de Dodone. Les Hellènes se partagèrent en quatre familles: 1° les Achéens ou les *bons*, 2° les Eoliens ou les *mêlés*, formés du mélange de tribus différentes, 3° les

en grec *thura;* le vaisseau en sanscrit est *naus* et *plava,* en grec *nêus* et *ploion.* Dunker, t. III, p. 9, 11. — Maury, *Histoire des religions de la Grèce,* t. I, p. 18.

[1] La première opinion est soutenue par Dunker (vol. III, p. 13), la seconde par M. Maury (t. I, p. 38). Le dernier fait dériver le mot d'Hellènes d'ἑλλύς, *marais,* qui aurait rappelé la nature marécageuse de leur premier séjour. Dunker fait dériver le mot d'ἕλη, qui signifie *éclat du soleil.*

Ioniens et 4° les Doriens. Ces deux dernières familles formèrent les deux grandes races grecques, distinctes par le génie national et le dialecte ; la première, refoulée par quelques migrations inconnues, habita surtout les côtes de l'Elide et les îles de l'Archipel ; elle émigra en partie en Asie Mineure. Ce fut la race maritime, largement accessible à la civilisation, mais quelque peu amollie par le contact avec l'Orient. La seconde race, après avoir également porté ses colonies jusqu'en Asie, finit par se fixer dans le Péloponèse et y contracta un esprit mâle et énergique [1]. Du reste, ces différences nationales ne s'accusèrent que plus tard et ne furent nettement tranchées qu'après que le caractère de chaque race eut été façonné et développé par les événements. Elles n'empêchèrent pas d'ailleurs la formation d'une nationalité commune.

Il est certain que dans la période des Pélages, les diverses tribus, malgré leur dispersion, avaient en substance la même religion. C'était celle qu'elles avaient apportée des plateaux de l'Iran et qui s'est exprimée avec une poésie si fraîche et si brillante dans les hymnes du *Rig-Véda*. Elle se diversifiait bien quelque peu en passant d'une peuplade à l'autre. Les divinités maritimes occupèrent chez les Ioniens le rang que les divinités solaires occupaient chez les Doriens, mais les uns et les autres professaient ce panthéisme naïf qui divinise et adore tout ce qui séduit l'imagination enfantine de l'humanité, au degré inférieur de son développement reli-

[1] Maury, t. I, p. 46-49.

gieux. Le ciel profond, lumineux, la terre féconde, la mer tantôt bienfaisante tantôt terrible, les sources rafraîchissantes, les arbres couverts de feuillage, la lutte victorieuse du soleil contre les ténèbres, tels sont les objets de ce culte primitif, tels sont les aspects variés de cette ondoyante divinité qui est encore trop confondue avec la vie de la nature pour que les types divers qui la personnifient se distinguent nettement les uns des autres. L'idée fondamentale de la Divinité chez les Pélages comme chez les Aryens de l'Indus est celle de lumière, de splendeur, comme l'indique le radical du mot dieu dans les deux langues [1]. Le dieu suprême dans l'ancienne religion pélagique, est le Zeus ou le Jupiter de Dodone, identique au Jupiter Lycéen d'Arcadie, le dieu brillant, lumineux. Il rappelle en tout point l'Indra du *Rig-Véda ;* comme lui, il lance le tonnerre et les éclairs, comme lui il séjourne dans l'air pur sur les monts, comme lui il rassemble la pluie et produit l'eau des sources dans les vallées de Dodone. Indra était le héros divin qui combattait contre les ténèbres et les nuages; Jupiter lutte de même contre les puissances malfaisantes du noir Tartare, ou les Titans, qui sont les esprits des ténèbres. Ce côté militant de la Divinité, si accusé dans le *Rig-Véda*, reparaît avec une énergie singulière en Pallas, la vierge terrible, aux yeux d'azur. Elle combat au milieu de la tempête ; c'est elle qui a foudroyé Gorgo, le serpent effroyable, l'image de l'obscurité d'un ciel d'orage. Fille de Jupiter, elle

[1] *Deva* en sanscrit, *Dew* dans l'*Avesta, Théos* en grec.

est la déesse d'Athènes. L'Apollon pélagique lui est en tout point semblable; lui aussi combat les ténèbres, figurées par le serpent Python qu'il a traversé de son dard victorieux. Ces mythes nous reportent aux hymnes védiques, qui peignent le triomphe d'Indra sur le serpent Ahi, emblème du nuage qui s'allonge dans le ciel. « Il a frappé Ahi, lisons-nous dans le *Rig-Véda*, il a répandu les ondes sur la terre, il a déchaîné les torrents des montagnes célestes. Il a pris la foudre qu'il a lancée comme une flèche, et quand sa main a frappé, aussitôt les charmes du magicien sont détruits; aussitôt tu sembles donner naissance au soleil, au ciel, à l'aurore. L'ennemi a disparu devant toi [1]. » Indra, après avoir déchiré le nuage, verse la pluie fécondante et il déchaîne les torrents des montagnes. Apollon est également le dieu des Muses, qui personnifiaient d'abord les fontaines sacrées. Il est le dieu du Parnasse et de l'Hélicon, sources pures cachées dans le mont Olympe, où les poëtes, ses favoris, viennent boire l'inspiration. Les Nymphes étaient une autre personnification des sources et jouaient le rôle de divinités secondaires. Les Dioscures, Castor et Pollux, fils de Zeus, héros sauveurs, divinités tutélaires des matelots, dissipant la tempête à leurs prières et apparaissant sur de blancs chevaux ou des chars d'or, sont des divinités lumineuses comme les précédentes. Ils sont identiques à ces deux premiers rayons de l'aurore, ado-

[1] *Rig-Véda,* sect. VI, leç. VI, hymne IV, 11, 2. (Voir les intéressants développements donnés par M. Maury sur le mythe asiatique du serpent rapproché du mythe grec (p. 130-144).

rés au bord de l'Indus sous le nom d'Açvins, montés, eux aussi, sur des chars plus rapides que le vent. Hèra ou Junon, Arthémis, Sélênê, sont les types féminins de la divinité lumineuse; on dirait des variations du thème mythologique primitif.

Si le ciel était divinisé dans le *Rig Véda*, la terre l'était également. « Ils forment le couple immortel; ils sont les deux grands parents du monde [1]. » Le culte de la seconde divinité primordiale ou de la Terre est plus développé chez les Pélages que chez les Indiens; ils commencent ainsi à marquer d'une empreinte originale les croyances qu'ils ont apportées de l'Asie. En effet, dans un pays semblable à la Grèce, la terre, arrosée des sueurs de l'homme, fécondée par lui, lui tient de plus près que dans des contrées qui sont stériles comme le désert, ou tellement fertiles qu'elles ne réclament presque aucune culture. La terre était adorée par les Pélages sous le nom de Dêmêter, la mère nourricière. C'est une divinité vénérable, chaste matrone qui n'a rien de commun avec les déesses impures de l'Asie Mineure. Rhéa paraît avoir été la Dêmêter ou la Cérès crétoise. Elle est l'épouse de Saturne qui est le type masculin de ces divinités telluriques. Hermès ou Mercure, souvent confondu avec Pan, Aristée ou Priape, était le dieu des troupeaux et de la fécondité animale. Son nom rappelle le dieu védique Sarameyas, qui est chargé de rassembler dans le ciel le troupeau des nuages fécondants, dispersés par le souffle des mauvais dé-

[1] *Rig-Véda,* VIII, 2-4.

mons [1]. Les Pélages l'ont mis sur la terre et en ont fait le dieu des bergers et le messager de Jupiter. La mer, qui entourait de toutes parts la Grèce et dont les aspects changeants attiraient constamment les regards des habitants des côtes, devait occuper une place bien plus importante dans les mythologies des Pélages que dans les mythes indiens. Le dieu de la mer, Poseïdôn ou Neptune, devient une sorte d'Indra maritime, plus terrible, moins secourable que l'autre, mais dont le pouvoir est irrésistible. Il soutient la terre et il l'ébranle à son gré. Le fougueux Bacchus, dieu de la vigne et du vin écumant, nous rappelle le *Soma*, la divinité védique qui personnifiait les libations, et d'une manière générale l'élément liquide dans la nature. Agni, le dieu du feu, célébré avec tant d'enthousiasme dans le *Rig-Véda*, se retrouve tantôt dans Vulcain, tantôt dans Prométhée, tantôt dans Vesta, selon que l'on considère le feu volcanique, le feu industriel ou la flamme qui fond et fusionne les métaux, ou enfin le feu du foyer. Telles sont les principales divinités de l'ancienne religion pélagique, apportées, comme on le voit, du berceau asiatique de la race jusqu'en Grèce, puis modifiées par les aspects nouveaux du pays colonisé par les Hellènes. Les divinités telluriques et maritimes y obtiennent, sinon la prépondérance, au moins une place importante. Les vents ou Harpyes, les hautes montagnes, les âmes des morts étaient autant d'objets secondaires d'adoration que la religion pélagique admettait comme la religion védique.

[1] Dunker, t. III, p. 43.

Rien de plus simple et de plus nu que le culte établi par elle. Il n'y a point de temples, mais des enceintes sacrées pour les sacrifices, et des grottes ou des bois voués à telle ou telle divinité qui y établit son domicile. L'ombrage touffu des chênes était considéré comme le sanctuaire de Dodone, et quelques branches de laurier formaient le temple de Delphes. Les autels étaient des tertres de gazon, et les dieux étaient représentés par des pierres symboliques, tantôt équarries, tantôt allongées en colonnes, ou par des pièces de bois grossièrement taillées. Les Pélages ne se contentaient pas d'offrir à leurs dieux des libations et les prémices des champs. Sentant, eux aussi, le côté terrible de la nature, ils lui sacrifiaient des victimes humaines. La foi aux oracles, la recherche de la volonté des dieux par le moyen de signes matériels paraît être déjà enracinée chez ces anciens habitants de la Grèce. Ils l'avaient sans doute reçue de leurs pères avant leurs premières migrations. L'art, à cette époque reculée, est grossier et massif et mérite à peine ce nom, car il est consacré bien plus à l'utile qu'au beau dont le type et les proportions sont inconnus. Les murs, dits cyclopéens, composés de blocs énormes de forme polygonale irrégulière, sont les seuls monuments de ces temps éloignés ; leurs débris gigantesques portent la trace de la barbarie primitive et de la force extraordinaire mais non disciplinée qui caractérise l'enfance de l'humanité.

Il est difficile de discerner le fond historique caché sous les légendes de l'âge héroïque de la Grèce, car elles ont été incessamment embellies et augmentées par

l'imagination de ses poëtes. Deux de ces légendes marquent évidemment deux phases importantes de cette période antéhistorique. La lutte des Lapithes contre les Centaures, êtres mixtes, destinés sans doute à représenter les sauvages habitants de la montagne, rappelle la guerre quotidienne qui a dû éclater entre les pacifiques habitants des plaines de la Thessalie et les tribus nomades campées sur les monts voisins. De la nécessité de se défendre a résulté pour les premiers la nécessité de bâtir des villes. Les Lapithes, dont le nom signifie constructeurs de murs, ont été amenés à jeter les bases d'une civilisation mieux assise. Ainsi, vers l'an 1300 avant Jésus-Christ, s'élevèrent Orchomène, Thèbes, Ilissus, Argos, Mycènes et l'ancienne Corinthe.

La seconde de ces légendes héroïques qui jette un certain jour sur cet obscur passé est celle qui concerne Thésée, le héros athénien. On lui attribue d'abord d'avoir réuni sous un seul pouvoir toutes les petites principautés de l'Attique. Quel que soit le rôle qu'il ait joué dans cet événement, le fait n'en a pas moins une grande importance en lui-même, puisqu'il préparait l'avénement de la cité qui devait jeter un vif éclat sur la Grèce et le mieux représenter son génie. Mais Thésée ne se serait pas contenté de remporter des triomphes signalés dans l'Attique, il aurait encore vaincu le Minotaure, monstre sauvage de la Crète, auquel les Athéniens devaient tous les ans envoyer en sacrifice la fleur de leur jeunesse. Le fait historique qui se dégage évidemment de ce mythe est le triomphe de l'esprit grec sur la civilisation phénicienne. Celle-ci, en effet, essen-

tiellement voyageuse et conquérante, avait jeté de fortes racines dans les îles qui avoisinaient l'Attique, à Cythère comme en Crète. La divinité féminine de l'Asie occidentale, Aphrodite ou Astarté, y était adorée ; les Amazones, vierges guerrières, étaient des prêtresses consacrées au service de la déesse asiatique, à la fois impure et cruelle, qui portait aussi le nom de Ma. Les Phéniciens avaient réussi à importer ce culte à Athènes comme aussi en Thessalie, à Thèbes et à Orchomène ; non loin de cette ville, sur le mont Laphistion, Moloch était adoré sous le nom de Jupiter Laphystios, et réclamait des victimes humaines. Le Minotaure, auquel Athènes payait tous les ans un sanglant tribut, figurait également cette abominable divinité. Thésée, le vainqueur du Minotaure et des Amazones, est le type idéal de l'esprit grec triomphant de l'esprit asiatique et conquérant l'indépendance sans laquelle il n'y avait pas de développement pour lui [1]. Le cycle si riche des mythes concernant la guerre de Troie nous montre l'esprit grec poursuivant dans son propre empire l'esprit asiatique et remportant sur lui une éclatante victoire.

Développement de l'humanisme hellénique.

Les deux grands événements de l'âge héroïque sont la construction des villes ou la fondation des divers Etats de la Grèce primitive, et la réaction victorieuse des Hellènes contre le panthéisme asiatique. Quelle que

[1] Dunker, t. III, p. 208.

soit l'obscurité qui recouvre cette période, il est certain que ce fut un temps de guerres incessantes entre tous ces petits royaumes ; la nationalité grecque fut trempée dans la lutte, et de courageux guerriers, dont les mythes nationaux ont gardé le souvenir, révélèrent dès lors la grandeur de la personne humaine. L'héroïsme préparait cette hardie apothéose de l'humanité, qui devait si longtemps se célébrer sur la cime radieuse de l'Olympe. Aussi, quand vers l'an 1104 avant J.-C., le mouvement de population amené par l'invasion dorienne eut ravivé l'esprit guerrier et réparti en même temps les deux grandes races helléniques dans les pays les plus favorables à leur génie, tout fut préparé pour l'avénement définitif de la religion nationale de la Grèce : l'ancien culte de la nature allait s'effacer devant le culte des héros divinisés. La race ionienne, grâce à son développement plus précoce favorisé par ses colonies d'Asie Mineure, allait produire l'inimitable poëte qui, donnant une voix aux aspirations de la conscience hellénique, devait presque du même coup créer la poésie et la religion de son pays ou plutôt fonder la religion de la poésie et de l'art, la seule que la Grèce ait jamais sérieusement pratiquée.

Avant Homère on ne trouve aucune trace d'œuvres vraiment littéraires. « Bien des siècles durent se succéder, dit Otfried Muller, avant que la parole prît une aile et que le premier hymne retentît. » La poésie fut d'abord retenue dans son essor par la religion de la nature, oppressive du sentiment vraiment humain. Chose étrange ! c'est surtout le deuil de la terre en hiver que

l'on éprouve d'abord le besoin de chanter, et le premier hymne qui ait retenti en Grèce est une plainte mélancolique. On l'appelait le *Linus*, parce qu'il roulait sur la fin tragique d'un demi-dieu de ce nom, mourant dans la fleur de la jeunesse. Il figurait comme Adonis et Atys, la fin de la belle saison, au moment où l'hiver va commencer [1]. Le premier accent de la muse grecque, de cette muse plus tard si sereine, était un « hélas! » « Hélas! Linus; » ainsi commençait ce chant lugubre. Le *Pæan* était un chant à l'honneur d'Apollon. Des chants de funérailles ou d'hyménée, des chœurs [2] ou chants accompagnant la danse, des oracles mis en vers, tel est le genre de poésie dont se contente cette haute antiquité. C'est une poésie essentiellement sacerdotale, qui, au lieu d'être un jeu de l'imagination, est un rite prescrit et monotone. Son berceau est la Thessalie, où coulaient les fontaines sacrées des muses. Cette sujétion sacerdotale, éternelle en Orient, ne devait pas durer longtemps en Grèce. Le génie libre et fécond de la race hellénique s'était réveillé pendant l'âge héroïque; de grandes figures se détachaient sur un fond merveilleux; le souvenir des exploits des héros évoquait devant l'esprit ravi de leurs descendants un idéal vraiment humain. On n'éprouvait plus cet accablement stérile qu'inspire le sentiment des forces irrésistibles de la nature : on avait entrevu une force supérieure, la puissance de l'intelligence et de la liberté si souvent déployée dans les luttes qui présidèrent à la formation

[1] *Iliade*, XVIII, 569.
[2] Χορός désigne l'emplacement pour danser.

des divers Etats. Cette puissance, dans un cadre plus restreint, avait eu un caractère plus individuel que dans les révolutions des grands empires de l'Asie. Peu importe que les victoires des Hercule et des Thésée appartiennent à la Fable, le sentiment révélé par ces mythes n'en est pas moins un fait historique, surpassant en importance tous les autres, puisque c'est lui qui a fait la Grèce, son histoire comme sa religion; l'idée du héros, c'est-à-dire la notion de l'idéal humain, a posé la limite entre l'Occident et l'Orient, entre le pays de la lumière, la patrie enchanteresse des Hellènes et le vaste empire courbé sous la loi inflexible de la nature.

L'éveil de ce sentiment humain se manifeste d'abord par l'affranchissement de la poésie. Elle brise le joug sacerdotal; elle devient laïque et guerrière. Le poëte ne chante plus seulement à l'honneur de la Divinité, il a des chants à la gloire des héros, et il les fait entendre à l'heure du festin, alors que la coupe circule de main en main et que la joie est dans les cœurs [1]. Au chantre sacré succède le rapsode; celui-ci se fait l'écho harmonieux des traditions nationales, sa place est marquée aux repas solennels et dans toutes les cérémonies publiques. On ne se lasse pas de l'entendre développer la grande légende héroïque. Des prix sont accordés à celui qui s'en est le mieux acquitté. Ainsi, toujours entretenus des grandes actions de leurs pères, les descendants des héros éprouvent pour eux un ardent enthou-

[1] *Odyssée*, XVI, 252.

siasme; cet enthousiasme devait bientôt devenir un culte ou plutôt réformer tout l'ancien culte.

Aucun de ces premiers rapsodes ne nous est connu, leur souvenir a été effacé par le rapsode immortel qui, près de neuf cents ans avant J.-C., unissant l'éclat de l'esprit asiatique à l'harmonie pondérée de l'esprit grec, éleva dans deux poëmes incomparables le panthéon véritable de l'hellénisme, le temple des héros construit avec le marbre le plus blanc et inondé du joyeux éclat d'un soleil matinal. L'*Iliade* et l'*Odyssée* sont une apothéose radieuse de l'humanité ou plutôt de la nationalité grecque. Tandis que les Aryens de l'Indus se sont efforcés d'ôter à leurs dieux toute individualité, et qu'ils n'ont été satisfaits que quand ils les ont tous noyés dans l'abîme sans fond du panthéisme brahmanique, les Aryens de l'Occident, partis du même point, se sont attachés à marquer d'une main ferme les traits de leurs premières divinités, à faire disparaître ce qu'elles avaient de flottant et de vague, à leur donner des contours précis, à les élever enfin de la vie impersonnelle de la nature physique au rang et à la dignité d'êtres personnels et libres. Homère, en attribuant aux dieux les qualités des héros, a été le plus puissant réformateur religieux de sa race, ou plutôt il a été son plus admirable interprète dans l'évolution accomplie par elle après l'âge héroïque. La vie des dieux est représentée par lui comme la vie humaine à sa plus haute puissance. L'Olympe est la Grèce idéale; les dieux forment un conseil de rois helléniques, dont Jupiter est l'Agamemnon. Il ne s'agit pas pour lui, comme dans la

mythologie pélagique, écho de l'Orient, de symboliser les aspects mobiles de la nature, mais bien plutôt de donner une peinture vivante de l'histoire ou du développement des forces libres et spontanées. Jupiter n'est plus l'Indra védique, le soleil vainqueur des ténèbres, c'est un grand roi que l'on peut représenter sur son trône le sceptre en main ; il a un caractère nettement déterminé ; il délibère, il agit, il intervient directement dans les affaires des hommes. Il en est de même de Junon, qui est son épouse et comme telle a les sentiments d'une femme et d'une reine.

Minerve est devenue une divinité tout intellectuelle ; l'éclat de son œil bleu n'est pas simplement l'image d'un ciel d'azur dégagé des nuages, mais le reflet de la pensée ; elle est la divinité sage et protectrice qui introduit l'ordre dans le combat. Il en est de même de tous les autres dieux. La plus brillante création homérique est celle de Vénus, la fille ravissante de la mer, image de la beauté gracieuse et de la grâce enchanteresse. Si les dieux d'Homère sont en réalité des personnalités humaines idéalisées, ils ont toutes nos faiblesses, toutes nos passions. Ils ont leurs favoris et leurs ennemis ; ils combattent tantôt dans un camp, tantôt dans un autre. Ils éprouvent la haine, la jalousie, l'amour sensuel. Ils n'ont ni la toute-science ni la toute-puissance. Ils sont d'une stature plus haute, d'une beauté plus parfaite que les hommes ; mais ils sont de la même nature. Leur corps a besoin de nourriture, leur sang coule sous le glaive ou la lance, et si leurs cris ébranlent la terre, ils n'en montrent pas moins qu'ils sont sujets à la souf-

france. Tous sont soumis au mystérieux pouvoir du Destin. Et pourtant, s'ils ont les faiblesses de l'humanité ils en ont aussi la grandeur; car par un côté l'homme touche à Dieu : c'est par le côté moral. Il n'est pas absent dans la mythologie homérique. Les sentiments moraux qui président à la constitution de la cité et de la famille se retrouvent chez les dieux. Jupiter est le grand pasteur des peuples, le chef par excellence, le père de tous ses sujets. De son terrible sourcil il fait trembler l'univers, mais il s'apaise aux prières des suppliants. Il est le dieu de la justice, le dieu du foyer domestique, le protecteur de l'exilé, du mendiant, le gardien vigilant de l'hospitalité. Jamais la religion de la nature n'eût entrevu cet idéal moral, et quelles que soient les légendes grossières qui l'obscurcissent, il réalise un incontestable progrès. D'un autre côté, le courage, la fidélité, la franchise, le respect du droit, toutes ces vertus qu'on peut appeler élémentaires sont mises en honneur. Les épreuves d'Ulysse, l'attachement de son épouse et de son fils, tout le drame si émouvant dans sa simplicité de l'*Odyssée*, relève très-haut l'idée morale.

Nous convenons que ces divinités, constamment compromises dans les plus étranges aventures et passionnément mêlées aux querelles des héros, favorisent bien plus l'impiété que la vénération des choses saintes. Elles ne peuvent guère inspirer que la crainte de l'esclave ou la bassesse du courtisan, qui veut acheter la faveur d'un roi qu'il sait plus puissant mais non meilleur que lui. Toutefois si l'évolution mythologique de la

Grèce a besoin de subir une longue épuration, avant d'atteindre son point culminant, elle a déjà fait deux grandes conquêtes. Les dieux apparaissent comme des êtres libres et personnels, et au travers de ce qu'ils ont encore d'incohérent et d'impur, l'idée morale a commencé à percer. Les anciennes personnifications de la nature, si nombreuses dans la religion pélagique, sont maintenues. Tous les anciens mythes sont acceptés ; mais ils sont reliés les uns aux autres par cette ceinture de Vénus dont parle l'*Iliade*, image de la grâce légère et délicate. Ils revêtent, en passant par l'esprit d'Homère, la poésie la plus naïve et la plus brillante, poésie qui humanise en quelque sorte tout ce qu'elle touche. Au lieu de ces poëmes immenses et confus, comme l'Inde et son panthéisme, nous avons un poëme où tout s'enchaîne et dont les parties forment un ensemble harmonieux. On n'est plus en présence de créations bizarres qui réunissent les éléments les plus disparates. Les types sont ramenés aux proportions de la beauté ; on les voit se dessiner avec netteté, nous sommes introduits dans un monde à la fois réel et idéal. Les héros et les dieux marchent, parlent et agissent sous nos yeux. Il semble que l'air léger et doré de la Grèce circule au travers de cette poésie radieuse, tant il y a de sérénité et de fraîcheur dans son coloris, tant il reproduit fidèlement dans son éclat animé ce premier épanouissement de la race hellénique, au milieu des combats et des fêtes. On respire dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* la candeur et comme la santé de l'enfance ; mais c'est l'enfance du plus beau génie, ravi des spectacles étalés sous ses re-

gards et les dominant par la pensée. La valeur esthétique des poëmes d'Homère est plus qu'un fait littéraire, c'est un fait religieux, car elle constate un premier triomphe sur la religion de la nature.

Pourtant un côté sombre apparaît comme l'arrière-plan de cette création poétique si parfaite ; la terre seule est belle, la vie présente seule est comblée des dons des dieux. L'*Hadès*, ou le séjour des morts inspire l'horreur et l'effroi. Achille, le héros idéal, déclare qu'il aimerait mieux labourer la terre que de régner dans ce pâle Elysée et d'y promener l'incurable regret de tout ce qu'il avait possédé autrefois, la gloire, l'amour et la puissance. Le Tartare, au-dessous de l'Elysée, est une prison fermée par des portes de fer. Les Titans, parmi lesquels Saturne est rangé, y sont enfermés, et les coupables voient retomber sur eux l'inexorable porte d'airain. Cette vue mélancolique de la vie future est la grande imperfection de la religion homérique ; c'est, à vrai dire, celle de la Grèce elle-même. Nous verrons que le désir d'éclairer d'un rayon d'espérance ce triste royaume des ombres a donné naissance aux mystères et a fait leur succès. Le culte, tel qu'Homère le dépeint, a encore la simplicité primitive ; le sacerdoce est exercé par les rois et par les pères de famille, et s'il y a des prêtres et des devins, ils ne forment point une caste à part. Les libations, les prières et les sacrifices destinés à apaiser la colère des dieux, en les conviant à des festins somptueux et en leur offrant ce que l'homme a de meilleur, constituaient les rites de ce culte. Il était célébré autour d'autels placés sur une colline boisée, et

quelques temples informes commençaient à s'élever.

L'hellénisme subit une première épuration chez Hésiode. Tandis qu'Homère représente le génie ionien souple et brillant, Hésiode appartient au type dorien, plus sévère et moins flexible. « Nous ne retrouvons pas chez lui, dit Otfried Muller, cette jeune imagination d'Homère qui peignait l'âge héroïque avec tant de grâce et d'éclat. On voit qu'il a jeté un regard mélancolique sur la vie humaine. Il ne se meut pas, comme le premier, dans un monde imaginaire, mais dans le cercle même de la vie laborieuse, comme le prouve son poëme des Travaux et des Jours [1]. »

On sent aussi chez Hésiode l'influence de la poésie philosophique qui venait de naître à Milet. Ses mythes sont essentiellement métaphysiques, ses poëmes portent également la trace de la crise mythologique que la conscience grecque avait traversée pour s'élever de la religion de la nature à la religion de l'humanité. Les Titans représentent l'ancienne religion, tandis que le Jupiter d'Hésiode, le dieu jeune et vainqueur, marque l'évolution féconde de l'hellénisme et l'avénement de l'humanisme. Et pourtant Hésiode exprime le regret du passé avec éloquence. « Puissé-je, dit-il, n'être pas né dans le dur siècle de fer! » Les dieux anciens paraissent supérieurs aux dieux nouveaux, bien que ceux-ci marquent le progrès de l'idée morale. C'est que l'idée morale fortement réveillée s'accommode difficilement du mélange impur qui souille les divinités homériques. La conscience, oubliant que le joug qu'elle avait antérieu-

[1] Otfried Muller, *Geschichte der griechisch. Litter.*, c. III.

rement porté était mille fois plus ignominieux, se reporte en arrière et se prosterne devant des divinités rendues respectables par l'éloignement. C'est là l'éternelle contradiction de la Grèce et l'une des causes du développement des mystères, qui sont un retour aux anciennes divinités, ou du moins à celles qui les rappelaient le mieux, aux dieux de la terre et de l'Hadès, frères aînés des Titans. L'idée morale est admirablement mise en lumière chez Hésiode. Jupiter a pour épouse, non plus Junon, mais Métis ou l'intelligence ; Thémis ou la justice lui est également unie, et il enfante avec elle les Parques, qui deviennent des puissances morales. La justice, dit-il, finit toujours par triompher dans les choses humaines [1], et si son chemin est escarpé, si les dieux ont mis la sueur et la peine devant la vertu, la route devient plus facile sur les hauteurs [2]. De telles paroles montrent combien d'Homère à Hésiode le progrès a été réel [3].

Il est plus sensible encore dans la période suivante, qui s'étend jusqu'au règne d'Alexandre et qui comprend les temps de la pleine maturité et de la riche floraison de la civilisation hellénique. Tout a contribué à préparer cette époque où la Grèce a vraiment atteint l'idéal qu'elle s'était proposé. L'homme, pour la première fois dans le paganisme, arrive à la conscience de son individualité, au sentiment de sa valeur morale comme être libre. La démocratie a presque partout remplacé la monarchie ; la cité se gouverne elle-même, et tant

[1] *Opera et Dies*, v. 210. — [2] *Opera et Dies*, v. 284. — [3] Voir Maury, t. I, p. 380.

que le patriotisme y domine, l'esprit grec trouve une impulsion féconde dans ces nouvelles institutions ; il y puise l'amour passionné de la liberté.

Le contact continuel des citoyens les uns avec les autres, les agitations de l'agora, les luttes intestines et les rivalités de ville à ville, toutes ces causes réunies favorisent le développement du génie national. La guerre contre la Perse, dans laquelle la prééminence se disputait entre l'Orient et l'Occident, assura le triomphe de l'hellénisme et lui donna cette exaltation légitime du patriotisme vainqueur. Hérodote rapporte qu'à la bataille de Salamine on vit le fantôme d'une femme passer au travers des galères athéniennes en leur disant: En avant! Cette femme, c'était le génie, l'âme de la Grèce en quelque sorte, qui poussait les descendants des héros vers leurs glorieuses destinées [1]. L'héroïsme réel succède à l'héroïsme légendaire; les Miltiade et les Thémistocle écrivent avec leur épée une Iliade historique presque aussi belle que l'autre, mais qui très-certainement en procède, car l'esprit d'Homère a façonné cette poignée de combattants devant laquelle recule l'armée innombrable du grand roi.

La guerre persique a eu encore un autre résultat, c'est de donner un centre et un foyer à la civilisation occidentale. Athènes, qui avait servi avec tant de courage et de succès la cause nationale, devint la métropole intellectuelle de la Grèce. Elle était admirablement préparée à ce rôle; les Athéniens avaient le génie facile et brillant de la race ionienne, mais c'était des

[1] Hérodote, VIII, 84.

Ioniens de l'Europe et par conséquent doués de plus de vigueur que ceux de l'Asie Mineure.

Athènes était placée dans les conditions les plus favorables pour polir et cultiver l'esprit grec. On sait quel vif enthousiasme la beauté du site inspirait à ses habitants; qu'on relise seulement le fameux chœur d'*Œdipe à Colonne*. Ses vallons enchantés « s'embellissaient, sous les rosées du ciel, de la végétation la plus riche, couronne des grandes déesses[1]..... » « L'olivier y poussait son feuillage toujours vert; des « sources murmurantes versaient sur la plaine fertile « une eau intarissable, et Aphrodite à la ceinture dorée « semblait à chaque instant sortir de cette mer étincelante qui baignait la cité et que fatiguait sans cesse la « rame de ses navires volant à la suite des Néréides. « Les chœurs des muses ne l'abandonnaient jamais. » Ce dernier trait du grand poëte rappelle la meilleure gloire d'Athènes. L'éloquence, la poésie, l'art, l'histoire, la philosophie, y atteignirent sous Périclès ce degré de perfection qu'on ne verra plus, parce que nulle part l'humanité ne se retrouvera dotée d'une si belle jeunesse et de dons si merveilleux. Cependant si Athènes fut le centre de la culture hellénique, elle ne l'absorba jamais; chaque race fournit son contingent, et le génie dorien s'unit au génie ionien pour accroître

[1] Θάλλει δ' οὐρανίας ὑπ' ἄχνας
Ὁ καλλίβοτρυς κατ' ἦμαρ αἰεὶ
Νάρκισσος, μεγάλαιν θεαῖν
Ἀρχαῖον στεφάνωμα.
Œdipe à Colonne, 715-716

la gloire de la patrie commune. Un rapide aperçu de l'histoire de la littérature et de l'art pendant cette période nous fera suivre le développement progressif de la Grèce et nous préparera à comprendre le développement de sa conscience religieuse.

L'épopée fut longtemps le seul genre poétique cultivé en Grèce. Consacrée à la gloire des héros, reproduisant sans cesse le même cycle de légendes, transmise de rapsode en rapsode comme une tradition, elle convenait à une époque où la personnalité humaine n'était pas encore développée, car l'épopée après Homère, en passant du plus grand des poëtes aux imitateurs, était un genre de poésie essentiellement impersonnel. Quand l'individualité, favorisée par le régime démocratique, eut conquis ses droits, un nouveau genre fut créé, dans lequel les sentiments et les impressions du poëte eurent une plus grande part : ce fut le genre lyrique. Tyrtée et Simonide laissèrent parler leur cœur dans les élégies qu'ils composèrent, et Archiloque fit de ses ïambes terribles une arme de vengeance. Le caractère individuel est encore plus prononcé dans la poésie lesbienne, telle que nous la trouvons chez Sapho et chez Anacréon, flamme dévorante du cœur chez la première, clarté brillante et légère, voluptueux badinage chez le second. Mais ce fut la race dorienne qui donna à la Grèce celui qu'on peut appeler l'Homère lyrique ; Pindare, le poëte béotien, fut le chantre de la Grèce entière, bien plus que ses devanciers, Alcman, Stésichore, Ibichus, « Il appartient, dit Otfried Muller, à cet âge du peuple grec que l'on peut appeler la pleine vigueur de

la jeunesse et le commencement de la maturité, dans lequel l'énergie pratique, la soif d'une activité puissante, se combinaient comme à aucune autre époque avec la culture morale et esthétique [1]. » Pindare est tout plein de la grande idée hellénique, de l'idée du héros, du Grec idéal; il y revient sans cesse dans ses chants; c'est à ses yeux une divinité que le peuple doit adorer [2]. Il ne se lasse pas de remonter à l'âge héroïque, et le meilleur hommage à rendre aux vainqueurs des jeux olympiques est, selon lui, de les en rapprocher, soit en rappelant leur filiation, soit en célébrant leurs exploits. C'est parce qu'ils ressemblent aux héros que leur barque a effleuré la dernière borne du bonheur [3]. Pindare a ainsi contribué efficacement à préciser avec netteté la croyance fondamentale de la religion grecque. Il n'a pas moins contribué à l'épurer en relevant l'idée de la divinité. Il fait de Jupiter un dieu juste et sage, « le grand bienheureux que chantent les âmes des justes [4]. » Il porte aussi sur la vie humaine un jugement plein de profondeur; il reconnaît la misère et la brièveté « de ce rêve d'une ombre, » en attribue les maux à l'orgueil et la félicité fugitive à la bienveillance des dieux. « Un dieu, dit-il, est dans tous nos bonheurs [5]. »

L'apparition de la grande poésie dramatique coïncide avec le triomphe complet de l'hellénisme sur la religion

[1] Otfried Muller, t. I, p. 139. Voir aussi un très-beau morceau de M. Villemain sur Pindare. (*Correspondant,* août 1857.)

[2] Λαοσεβής.

[3] *Odes Pyth.*, X.

[4] Ψυχαὶ εὐσεβέων μάκαρα μέγαν ἀείδοντι. Pindare. Ed. Boisson. *Frag.*, p. 292.

[5] *Odes Pyth.*, VIII.

de la nature. Le drame n'est possible que quand l'homme n'est plus considéré comme l'esclave ou le jouet des forces naturelles. Il n'y a jusque-là qu'un seul personnage sur la scène : c'est la nature. En peindre les révolutions régulières dans des symboles expressifs comme ceux d'Adonis ou d'Osiris, c'est tout ce que l'art peut faire. Il n'en est plus de même quand la personnalité humaine a fait son avénement ; c'est désormais à sa destinée que l'on accorde le principal intérêt. Elle se relève de toute sa hauteur, et avec elle on entre dans le monde moral. Le paganisme n'y a jamais pénétré tout à fait, retenu qu'il était par les chaînes à moitié brisées du dualisme. La tragédie grecque, comme la religion, conserve encore l'idée fondamentale des religions de la nature, cette irrésistible fatalité, ce mystérieux *fatum*, sphinx égyptien qui rompt l'harmonie et trouble la sérénité de l'hellénisme. Mais on sent que cette fatalité pèse sur une créature morale qui a une part de liberté et qui frémit d'y être soumise. C'est même ce contraste entre la grandeur de l'homme, tel qu'il est dépeint par Eschyle et Sophocle, et les misères de sa destinée, qui donne un caractère si pathétique à ces antiques mélopées. Tout d'ailleurs n'est pas abandonné à la fatalité ; toujours quelque crime caché a armé sa main vengeresse. L'idée morale est encore enveloppée d'un nuage ; mais elle le transperce de vives clartés, et parfois elle s'en affranchit tout à fait et apparaît dans toute sa sereine beauté [1].

[1] Voir le beau livre de M. Patin sur la tragédie grecque, dont la deuxième édition vient de paraître.

Eschyle est le grand lyrique de la tragédie. Le chœur occupe chez lui la première place. Sa langue nerveuse et colorée, mettant tout un tableau dans une métaphore et tout un désespoir dans une imprécation, est l'instrument non assoupli d'un génie audacieux et presque titanique. Ses drames nationaux, qui, selon son expression, respirent le souffle de Mars, sont pleins de l'enthousiasme belliqueux qu'éprouvait la Grèce au lendemain de sa victoire sur la Perse; ses drames religieux nous initient aux luttes et aux déchirements de la conscience, qui est placée entre une ancienne religion qui s'idéalise à ses yeux parce qu'elle ne se voit plus que dans le passé, et une religion nouvelle, supérieure en soi mais qui ne la satisfait pas. Sa tragédie des *Euménides* est surtout remarquable à cet égard; on y entend les plaintes de ces antiques divinités contre Apollon, le dieu jeune et nouveau[1]; elles vomissent de sauvages imprécations contre Jupiter, qui a enchaîné le vieux Saturne. Personnifiant les terreurs de la conscience, elles protestent en son nom contre la religion tout esthétique de l'Olympe.

N'est-ce pas là également le sens profond de ce drame étrange et sublime de *Prométhée enchaîné?* Le vieux Titan est consolé par tous les vaincus de Jupiter, depuis l'Océan jusqu'à la nymphe Io, innocent objet de sa fureur. On se rappelle sa mystérieuse prophétie sur le dieu nouveau, dont la flèche transpercera un jour son persécuteur; il y a là un pressentiment sublime de la conscience. Nul dans l'antiquité païenne n'a fait enten-

[1] Νέος δὲ γραίας δαίμονας καθιππάσω. *Eum.*, 143.

dre sa voix avec plus de force et d'autorité qu'Eschyle. « Le crime, dit-il, ne meurt jamais sans postérité[1]. « Le sang versé gèle sur la terre, appelant un vengeur[2]. » Le vieux poëte s'est fait l'écho de ce qu'il appelait « l'hymne sans lyre des Furies ; » celles-ci figuraient pour lui la justice sévère qui frappe à son heure le coupable, et l'avertit d'avance par l'épouvante qui le poursuit. Eschyle a évidemment subi l'influence des mystères, qui étaient une tentative de calmer les inquiétudes de la conscience sur la vie future, par le développement du culte des divinités telluriques. Aussi n'est-il pas étonnant qu'on l'ait accusé d'en avoir trahi le secret.

Avec Sophocle, la tragédie fait un grand pas. Il a créé la tragédie humaine, le drame psychologique. Celui qui, dès sa tendre jeunesse, fut désigné comme le plus beau des Grecs, et qui, à l'âge de quatre-vingt-quinze ans, arrachait son acquittement à ses juges par la lecture des chœurs d'*Œdipe à Colonne*, représente le génie grec dans ce qu'il a de meilleur ; il le représente en l'idéalisant. Sa langue, transparente et limpide, correspond à la beauté, à la sérénité de son inspiration. Tandis qu'Eschyle s'attache au côté sombre et épouvanté de la conscience, personnifié dans les Erynnies, Sophocle s'attache à son côté lumineux et divin. Quel type ravissant de grâce et de pureté n'a-t-il pas créé dans cette Antigone, née, comme elle le dit, non pour haïr, mais pour aimer ; qui, après avoir accompagné dans l'exil et la pauvreté son vieux père, refuse de

[1] Μηδ' ἄπαιδα θνήσκειν. *Agam.*, 711.
[2] *Choephores*, 58, 61.

rendre le mal pour le mal à son persécuteur parricide, et préfère mourir plutôt que de manquer aux inspirations de son cœur. Antigone a le courage d'une sainte et la poétique faiblesse d'une jeune fille de la Grèce, qui tout en s'immolant pleure son beau soleil et le voile d'épouse qui devait ceindre son front; mais ce qui l'emporte chez elle, c'est le dévouement et la piété. Un souffle divin anime cette création sublime, où la tendresse de la femme s'unit à l'héroïsme du devoir; on dirait une échappée s'ouvrant dans le ciel de la Grèce sur ces profondeurs révélées plus tard à l'humanité par le Dieu dont le sacrifice lui a enseigné la charité. Personne n'a parlé avec une plus haute éloquence que Sophocle de l'obligation morale, de cette loi immortelle, inflexible, « dans laquelle est un dieu qui ne vieillit pas. » Le souffle religieux qui l'anime éclate avec une incomparable beauté dans les dernières paroles d'Œdipe, alors que le vieux roi proscrit voit poindre dans les ténèbres de la mort une clarté mystérieuse qui illumine ses yeux éteints, et lui apporte la promesse d'une immortalité bienheureuse [1].

On comprend combien l'influence d'un Eschyle et d'un Sophocle dut être grande au point de vue religieux dans cette Athènes de Périclès. Si Euripide obéit à une inspiration bien inférieure, si l'on reconnaît en lui le poëte des sophistes, qui se joue des dieux et surtout de la divinité prise en soi, le développement pathétique qu'il donne aux passions individuelles prouve cepen-

[1] *Œdipe à Colonne*, 1610-1625.

dant combien l'humanisme s'est assimilé la conscience grecque. Les railleries mordantes d'Aristophane ont contribué à contre-balancer son influence, tout en manifestant à leur manière le triomphe de la religion humaine sur la religion de la nature. Le comique, en effet, résulte du contraste qui existe entre l'homme tel qu'il est en réalité, et l'homme tel qu'il devrait ou pourrait être. Il suppose la liberté ; ôtez la liberté, il n'y a rien de choquant ou de ridicule dans l'avarice et la lâcheté. Personne ne se moque du lièvre, tandis que tout le monde rit du poltron.

L'ancienne comédie a été portée à sa perfection par Aristophane. Ses conceptions dramatiques sont aussi merveilleuses de hardiesse et d'invention qu'entachées d'un révoltant cynisme. Il unit un fantastique plein d'originalité à la peinture expressive de la réalité. Tantôt il se traîne dans l'obscénité, tantôt il s'élève au lyrisme le plus gracieux et le plus brillant, comme dans les chœurs des *Nuées*. Aristophane balance la gloire de Sophocle et d'Eschyle. Ni Cratinus, le meilleur représentant de la comédie moyenne ; ni Ménandre, le père de la comédie nouvelle, ou de la comédie de mœurs et de caractères, tableau gracieux tracé par un pinceau délicat de la société corrompue où dominaient les courtisanes, n'ont égalé Aristophane en invention et en puissance [1].

Un fait d'une haute importance, et qui dénote mieux qu'aucun autre les progrès de la civilisation grecque,

[1] Voir *Ménandre*, par Guillaume Guizot.

est l'avénement de la prose vraiment littéraire. La poésie, procédant avant tout de l'inspiration, est plus impersonnelle que la prose, qui est le langage ferme et nuancé de l'historien, de l'orateur et du philosophe. C'est la langue de l'action. Aussi une belle prose suppose un état social avancé, où la personnalité humaine a vu tous ses droits reconnus. Hérodote avait encore porté le souffle de l'épopée dans la prose. Avec Périclès et Thucydide, elle devint précise, énergique, mais conservant toujours, grâce à l'harmonie de la phrase et à l'enchaînement logique des idées, sa valeur esthétique. Elle rivalise, par sa perfection chez Platon, avec la grande poésie, tandis qu'Isocrate et les sophistes l'énervent et la réduisent à n'être plus qu'une musique de mots destinée à charmer l'oreille. Elle devait plus tard se relever très-haut avec Démosthènes, et faire retentir dans la tribune d'Athènes la grande voix d'un peuple libre repoussant le joug de l'étranger.

Un développement analogue s'était accompli dans l'art qui, en Grèce plus qu'en aucun autre pays, exprime et résume les diverses phases de la civilisation et les crises de la pensée religieuse [1].

Informe et grossier pendant la période pélagique, il se borne à élever des temples de bois, qui n'ont ni symétrie, ni élégance. L'artiste n'essayait pas alors de représenter les dieux, qui étaient moins des personnalités distinctes que de vagues personnifications des forces de la nature. On se contentait de quelques signes

[1] Voir l'*Archæologie*, d'Otfried Muller.

symboliques destinés à les rappeler comme des pierres taillées à grands coups ou des colonnes plus ou moins ornées. Tels étaient les Hermès antiques auxquels bientôt vinrent s'ajouter d'impurs symboles. L'essor de l'art fut longtemps enchaîné, même après que l'idéal héroïque eut commencé à briller dans les poésies d'Homère et de ses successeurs immédiats. On tenta bien de représenter la divinité par des images de bois grossièrement taillées, mais on ne réussit pas à donner le mouvement et la vie à ces premières statues. Les pieds n'étaient pas séparés, les yeux étaient marqués par un trait et les mains demeuraient collées contre le corps. Les artistes de cette époque reculée étaient désignés par le nom de Dédales. La peinture des vases sacrés portait le même caractère d'immobilité. Dans la période suivante (580 à 460 avant J.-C.), le développement artistique correspond au développement de l'hellénisme. L'architecture déjà sortie de sa barbarie première arrive à une grande perfection dans la construction des temples. Elle exprime par deux genres très-caractérisés le double génie de la Grèce. Tandis que la colonne dorienne s'élevant immédiatement du sol était dépourvue de toute ornementation compliquée dans ses chapiteaux, et exprimait ainsi fidèlement l'esprit mâle et énergique de la race dorienne, la colonne ionienne reposant sur une base, terminant son chapiteau en volutes et multipliant les moulures élégantes, reproduit ce qu'il y a de grâce et de vivacité dans la race ionienne.

Le temple grec, qui n'avait d'abord admis de colonnes que dans sa façade, les multiplie à l'intérieur et les dis-

pose autour de la *cella* où réside la divinité. Il présente déjà le caractère de symétrie et d'unité qui en fait un tout harmonique, et non pas un édifice indéfini comme en Egypte, ou une monstrueuse pagode comme dans l'Inde. On reconnaît que les diverses parties de l'édifice sont chacune à leur vraie place et se relient les unes aux autres pour produire une impression d'ensemble. La beauté de l'architecture grecque ne réside ni dans les formes gigantesques, ni dans la prodigalité des matériaux précieux, mais dans la proportion et la mesure, dans la grâce des lignes et des contours. C'est une beauté intellectuelle et non une beauté matérielle. Il serait aussi impossible au panthéisme oriental de produire ce genre de beauté que d'écrire une Iliade. La sculpture n'atteint pas la perfection en même temps que l'architecture; la sculpture religieuse est la plus retardataire, parce qu'elle est plus liée à la tradition. Elle se contente encore de tailler le bois; elle le surcharge d'or et d'ivoire, et la valeur esthétique est sacrifiée à l'ornementation. Les dieux sont représentés assis; une expression solennelle et même austère est répandue sur leurs traits.

La sculpture laïque a une allure plus libre. Le modèle humain qu'elle commence à copier lui est fourni dans sa plus grande beauté par la race hellénique, et les jeux de gymnase en favorisent l'étude. On commence à orner les frises des temples de statues consacrées aux grands souvenirs de l'âge héroïque. Les marbres d'Egine que l'on admire à Munich appartiennent à cette période; ils nous font connaître exactement ce que l'on entendait

par le style ancien. On reconnaît ce style à la régularité des plis du costume, à la frisure symétrique des cheveux, à la tension des doigts, à un caractère de roideur partout répandu sur le corps. Cependant la statue n'est plus enchaînée et immobile comme à la précédente période. Elle a reçu le mouvement de la vie, mais c'est un mouvement qui a une régularité mécanique; les traits sont fortement accusés, mais l'âme n'y brille pas encore, et le rayon de la beauté n'a pas jailli du foyer intérieur. L'époque suivante (de Périclès à Alexandre, 460 à 330 av. J.-C.) est celle du grand art de la Grèce. Tandis qu'Eschyle et Sophocle donnent dans leur poésie une expression sublime à l'idéal tel que l'entrevoyait la race hellénique, Phidias le grave sur le marbre, l'or ou l'ivoire, et trouve encore moyen de l'épurer en le réalisant. La statue ne semble pas simplement se mouvoir comme à l'époque précédente, elle devient vivante sous le ciseau du grand artiste; car elle a la souplesse, l'allure aisée, la liberté de la vie et je ne sais quelle grâce sereine qui n'a plus reparu. *Incessu patuit dea.* Les marbres respirent, comme dit le poëte. On n'a qu'à comparer la statue grecque à la statue égyptienne pour comprendre la différence des deux civilisations. L'humanisme a affranchi la personne humaine; elle marche, elle se meut librement; les mains ne sont plus collées; les pieds ne sont plus enchaînés. La vie anime ce corps autrefois inerte; l'homme foule en vainqueur cette terre dont il n'est plus l'esclave, et la légèreté de son pas aérien révèle son affranchissement. Son bras lance le dard; sa main manie le glaive avec une grâce héroïque.

On voit qu'il a secoué le joug de la nature. Le dieu jeune et triomphant qui, dans un marbre célèbre, nous est représenté tout fier encore d'avoir frappé d'un coup mortel le serpent Python, est l'image radieuse de cette victoire de l'humanité sur ses anciennes divinités. Ce qu'il y a d'admirable dans les grandes œuvres de la sculpture appartenant à cette période, c'est cette union de la beauté et de la majesté, c'est cette sérénité douce et grave répandue sur ces traits si nobles, et d'un contour si exquis. « L'âme, dit Winckelmann, ne se manifeste que comme au travers de la surface tranquille de l'eau ; elle n'éclate jamais avec impétuosité. Dans la représentation de la douleur la plus grande, la douleur demeure concentrée, et la plus douce joie circule comme un zéphyr qui effleure à peine les feuilles. » Jamais nation n'exprima mieux son génie par ses œuvres que la Grèce. On croit la voir elle-même dans la représentation de ses déesses favorites, relevant aussi bien la dignité que la beauté dans la personne humaine ; sereine et majestueuse à la fois, possédant la grâce et la grandeur, prête pour le combat comme pour les fêtes ; à vrai dire faisant de la vie entière une fête à l'honneur de ses dieux et mettant sa gloire à conserver ce calme auguste, cette *ataraxie*, image, mais image trompeuse de la paix véritable. Il n'y a pas dans l'art grec un contraste choquant entre la réalité et l'idéal, parce que l'idéal n'est pas cherché au delà de la terre. L'artiste a trouvé la réalité la plus belle pour exprimer cet idéal restreint. Aussi n'y a-t-il rien de tourmenté dans sa manière ; il répand sur ses œuvres la

félicité qui le remplit et qu'entretient la facilité avec laquelle il crée ces types incomparables. On sent que l'humanité n'a pu avoir qu'un moment pareil, et que ce moment a dû être court.

Nous avons déjà nommé l'artiste par excellence de cette période. La *Pallas* et le *Jupiter Olympien* de Phidias sont ses deux chefs-d'œuvre et les chefs-d'œuvre de la sculpture elle-même [1]. Ces statues, exécutées avec les matières les plus précieuses dans des proportions colossales, donnent à la divinité une sublime expression de majesté et de beauté; elles contribuèrent à purifier l'idée religieuse. Les fragments des frises du Parthénon nous prouvent que le grand sculpteur savait aussi bien représenter la mêlée d'un combat que le calme suprême de la divinité. Mais quel que fût le sujet qu'il traitât, il demeurait toujours fidèle à son haut idéal; il conservait la beauté exquise des formes. Polyclète de Sicyone, l'auteur de la *Junon d'Argos*, fut le digne émule de Phidias. Après lui, Praxitèle et Scopas, non moins habiles pour tailler le marbre, n'obéissent pas à une inspiration aussi élevée. C'est la beauté voluptueuse d'Aphrodite qu'ils se plaisent à reproduire; les Vénus de Praxitèle respirent la volupté, non pas une volupté grossière, qui ne serait plus du domaine de l'art, mais une volupté élégante, délicate, non moins dangereuse. On sent que le règne des courtisanes a commencé, et que la Grèce est déjà descendue des hauteurs sereines où elle s'est élevée un moment. Cependant

[1] Voir le *Jupiter Olympien* de Quatremère de Quincy.

quelques-unes des œuvres de Scopas appartiennent encore à cette grande période. Il suffit de citer l'*Apollon pythique* et le *Groupe de Niobé;* dans cette dernière œuvre, la représentation d'une cruelle douleur n'ôte rien à la calme beauté des figures. Lysippe, continuateur de l'école d'Argos, s'est surtout attaché à la reproduction des athlètes. Son type préféré est Hercule. La peinture jette un vif éclat sur cette période. Zeuxis, Parrhasius et les peintres de l'école de Sicyone, qui a pour chef Apelles, unissent l'éclat du coloris à la grâce de l'expression. Toutefois, la peinture devait en Grèce demeurer inférieure à la statuaire; le christianisme seul pouvait la porter à la perfection en lui donnant le monde intérieur de l'âme à révéler par ses couleurs aussi changeantes et variées que nos sentiments les plus intimes. Mais l'architecture, cette sœur aînée de la sculpture, qui profitait de tous ses progrès, devait atteindre son apogée à la même époque. Il suffit, pour s'en convaincre, de nommer le Parthénon, qui est parmi les temples de la Grèce ce que le *Jupiter Olympien* est parmi les statues. Le Parthénon était dédié à la divinité tout intellectuelle qu'adorait Athènes; l'édifice, qui empruntait à l'ordre dorique la simplicité de ses colonnes, avait un caractère de sérieuse beauté tout à fait en harmonie avec le culte de la Vierge immortelle. On y retrouvait, du reste, l'élégance la plus exquise. Un nouvel ordre, l'ordre corinthien, substituant dans les colonnes la feuille d'acanthe à la volute ionienne, remonte à cette époque d'incomparable fécondité artistique. Le temple de Jupiter Olympien, orné de la fameuse statue de Phi-

dias, en rappelle toute la grandeur. C'est le temple grandiose de l'humanisme triomphant, et par conséquent le centre de l'hellénisme.

La religion était trop étroitement liée à l'art pour ne pas grandir et s'épurer avec lui [1]. Toutefois, il ne faut jamais oublier qu'il y a toujours eu en Grèce un double courant d'idées religieuses, l'un plus spiritualiste, l'autre souillé par d'impures légendes; malheureusement ces divinités contradictoires, dans lesquelles la conscience et les passions se reconnaissent tour à tour, avaient historiquement un droit égal. Jupiter, pendant cette période, devient de plus en plus le dieu souverain, le conducteur de toutes choses [2], le créateur du ciel et de la terre. C'est lui qui surveille les actions coupables des hommes, et il est à ce titre le dieu de la justice. S'il frappe, il sait aussi consoler; il est le refuge des mortels. « Le dieu des suppliants, dit magnifiquement Eschyle, s'irrite quand les cris des malheureux ne sont point écoutés [3]. » Il est toujours le dieu de la cité, le protecteur du foyer et le gardien vigilant des devoirs sacrés de l'hospitalité. Il est le dieu grec par excellence. La Grèce entière se prosternait avec un égal respect devant l'image sublime de Jupiter Olympien, la plus majestueuse représentation de la divinité humanisée.

Les autres divinités ont subi pour la plupart la même transformation. Junon est l'épouse légitime de Jupiter;

[1] Maury, t. I, p. 413.
[2] Πάντων ἀγήτωρ. Clém. d'Alex., *Strom.*, VI, 784.
[3] Eschyle, *Suppliantes*, 387.

elle partage ses attributs; elle est l'idéal de la matrone. Athénée ou Minerve prend un rang très-élevé sur cet Olympe transfiguré. Elle représente le côté intellectuel du dieu suprême, sa sagesse, sa prudence accompagnée de ce courage paisible qui assure le succès dans les combats. Sur son front pur et élevé brille la pensée; sa main est armée de la lance guerrière. Elle favorise en même temps l'artiste et le laboureur. Le farouche Arès ou Mars s'efface devant elle; il descend au second rang, bien qu'on lui reconnaisse l'attribut de la justice [1]. Neptune, comme Mars et Vulcain, conserve les anciens attributs; l'idéalisation était plus difficile pour des divinités si étroitement liées à la vie de la nature. Ni Mercure ni Pluton ne subissent d'importantes modifications. Aphrodite ou Vénus, bien que rabaissée par Praxitèle au rang d'une courtisane, représente pour Pindare la beauté féminine dans ce qu'elle a de plus délicat et de plus noble. La *Vénus de Milo* suffirait à elle seule pour prouver que la déesse de la beauté personnifiait autre chose que la vie galante et la volupté. La fierté et la chasteté sont empreintes sur ses traits, elle représente la jeunesse et la grâce bien plus que l'amour sensuel. Mais il était facile de prévoir que l'Aphrodite voluptueuse l'emporterait bientôt sur la Vénus idéale, et que l'ancienne Astarté orientale finirait par effacer la divinité hellénique.

Le travail d'épuration se fait surtout remarquer à cette époque dans la vénération particulière accordée à

[1] *Hymne homérique à Mars,* V, 4.

deux divinités qui étaient sans importance à la période précédente. Apollon et Bacchus sont placés immédiatement après Jupiter et Pallas. Le premier, adoré à Delphes, était d'abord le dieu de la lumière ; il devint le dieu de la pureté, réclama de l'homme les ablutions saintes et le sacrifice. Lui-même, d'après les mythes de la contrée, avait eu besoin de se purifier pour avoir versé le sang du serpent Python. Aussi c'est à Delphes que l'on devait se laver du sang versé par la violence ; tout un système de purification fut élaboré par les prêtres, et marqua d'un caractère plus sérieux une religion essentiellement esthétique. Apollon fut considéré comme le dieu médiateur entre le ciel et la terre ; il révèle la volonté des dieux par ses oracles et réconcilie les hommes par le sacrifice avec Jupiter [1].

On connaît les périls de l'enfance de Bacchus, fils de Jupiter et de Sémélé, poursuivie par la colère jalouse de Junon; puis sa marche conquérante jusque dans l'Inde, et son retour dans la Thrace. « Bacchus, dit très-bien M. Maury, est pour ainsi dire le dernier des dieux de l'ancienne Grèce. Il garde dans sa légende à la fois le caractère du héros et celui du dieu, c'est-à-dire d'homme déifié et supérieur à l'homme. Il constitue la chaîne qui lie les anciens dieux olympiens, tels qu'on les rencontre dans Homère, aux dieux modernes, héros qui viennent prendre place à côté d'eux et usurpent même parfois leurs attributs [2]. » Hercule est, à bien des égards, un dieu semblable à Bacchus ; seulement comme

[1] Dunker, III, 542. — [2] Maury, I, 521.

il est rattaché de plus près à la terre, sa divinisation est une apothéose plus franche. Avec lui le Grec s'élève hardiment sur son Olympe et réclame sa part de divinité sans passer par l'idéalisation d'un Jupiter ou d'un Apollon. Hercule devint le dieu sauveur, le futur vainqueur de Jupiter. Rien n'était plus logique ; les dieux véritables étaient des héros ; il était dans leur destinée de supplanter les anciennes personnifications des forces de la nature. A cette époque la mythologie hellénique est encombrée de héros ou demi-dieux qui réclament l'adoration. La Grèce exprime toujours plus clairement son idée religieuse fondamentale. Tandis que l'Orient demande à la Divinité de venir du ciel s'unir à l'homme pour l'absorber, elle veut que l'homme idéal ou le héros grec s'élève de la terre au ciel, et remplace sur les autels les dieux anciens, en manifestant non-seulement la beauté esthétique ou intellectuelle, mais encore la beauté morale. Cette religion ne pouvait pas suffire à celui-là même qu'elle déifiait. Elle avait à la fois trop de grandeur et de bassesse pour subsister. Les nobles instincts de l'âme étaient à la fois réveillés et froissés par elle. Elle devait périr déchirée par cette irrémédiable contradiction.

Les mystères étaient un indice de cette insuffisance de la religion officielle et publique. Nous avons déjà expliqué comment les principaux d'entre eux se rattachèrent aux anciennes divinités telluriques. Les mystères qui roulaient sur les aventures de Bacchus renfermaient une sorte de gnose métaphysique. Selon une légende athénienne, Bacchus aurait été mis en pièces par les

Titans, puis miraculeusement sauvé par Jupiter. La mutilation du jeune dieu figurait le fractionnement des êtres à la création; sa résurrection était l'emblème de la palingénésie universelle ou du retour à l'unité de toute existence particulière[1]. Les mystères de l'amour, interprétés par les *Orphiques*, figuraient également le retour des êtres à l'unité par la voie de l'amour, qui doit faire disparaître toute discorde. Le mythe de Psyché fut élaboré dans ce sens. Ces mystères, plus philosophiques que religieux, n'avaient ni l'importance ni la popularité de ceux d'Eleusis. Ceux-ci étaient destinés à conjurer l'épouvante qu'inspirait l'idée de la mort et à donner la paix à la conscience troublée[2]. Le témoignage des auteurs anciens est très-positif à cet égard. « Ces mystères, dit Isocrate dans son Panégyrique, assurent à ceux qui y sont admis les plus douces espérances, non-seulement pour la fin de cette vie, mais encore pour la durée de tous les temps[3]. » Cicéron dit à leur sujet : « Nous n'avons pas seulement reçu le moyen de vivre dans la joie, mais encore de mourir avec une meilleure espérance pour la mort[4]. » Si ces mystères se rattachent à Cérès et à Proserpine, c'est pour des raisons profondes qu'il est facile de découvrir dans le fameux hymne homérique à Déméter, qui contient la légende sacrée dramatiquement représentée à

[1] Creuzer, traduction Guigniaut.

[2] Voir, pour les détails, les *Mémoires sur les mystères de Cérès et de Proserpine*, par M. Guigniaut, membre de l'Institut, 1856. Voir aussi le chapitre sur les *Mystères*, dans le deuxième volume de M. Maury.

[3] Isocrate, *Panégyrique*, c. VI.

[4] Neque solum cum lætitia vivendi sed etiam cum spe meliore moriendi.

Eleusis [1]. Cérès cherche en tout lieu sa fille Proserpine enlevée par Pluton. Elle arrive accablée de fatigue à Eleusis, déguisée en vieille femme. Reçue par la fille du roi Céléus, un instant distraite par les bouffonneries indécentes de la servante Iambé, elle se consacre à l'éducation de Triptolème, le fils de Céléus. Afin de lui donner l'immortalité, elle le jette dans le feu. La mère de Triptolème ayant poussé un grand cri à ce spectacle, le charme est rompu; son fils ne sera pas un dieu, il ne sera qu'un héros bienfaiteur de la contrée. Telle est la déclaration de la déesse, qui s'est soudain dévoilée et à laquelle un temple est consacré à Eleusis. Furieuse de ne pas retrouver sa fille, elle frappe la terre de stérilité, et elle ne s'apaise dans son courroux, malgré les supplications de Jupiter et des dieux de l'Olympe, que quand Pluton consent à lui rendre sa fille pour neuf mois de l'année.

Les mystères d'Eleusis, qui commençaient par une série de purifications désignées du nom de petits mystères, par opposition aux grands mystères, étaient une sorte de représentation dramatique de la légende de Cérès. Ils avaient lieu en automne et au printemps. A la première saison ils roulaient sur les recherches anxieuses de Cérès; à la seconde ils représentaient l'heureux moment où elle retrouva sa fille. L'initiation suprême était le dernier acte, le plus solennel de ce drame religieux. Les initiés ou *époptes* voyaient apparaître soudain au milieu des ténèbres l'idole de la déesse

[1] Voir cet hymne dans la collection Didot; voir aussi Sainte-Croix sur les mystères.

vivement éclairée, et autour d'elle les dieux représentés par les prêtres. Pour pénétrer le sens de ces mystères, il faut se rappeler que Cérès et Proserpine étaient d'anciennes divinités telluriques. La première représentait la terre et la seconde le grain de blé. De même que la semence descend pendant l'hiver dans l'intérieur de la terre, pour germer et reparaître au printemps, Proserpine descend trois mois dans le séjour des ombres. Les mystères d'Eleusis étaient donc tout d'abord des fêtes agricoles, mais là ne se bornait pas leur symbolisme si compliqué. La Grèce ne pouvait pas, même en revenant à ses anciennes divinités, se contenter d'y voir des personnifications des forces de la nature. Proserpine, régnant aux enfers, apparaissait comme une divinité tutélaire pour ceux qui devaient y descendre après elle. Sa réapparition à la lumière était une prophétie d'immortalité. L'homme aussi, comme le grain de blé, doit mourir pour revivre. Enfin les pérégrinations de Cérès figuraient l'égarement de l'âme qui a perdu le droit chemin, mais le retrouve après de longs détours. Deux dogmes étaient donc renfermés dans ces obscurs symboles : celui du mal ou du péché, et celui de l'immortalité [1]. Les purifications étaient destinées à opérer le salut désiré ; les grandes déesses avaient seules le pouvoir de rétablir les âmes dans leur pureté première. Ainsi, tandis que la religion nationale s'imaginait avoir brisé le joug des religions de la nature, les mystères proclamaient à côté d'elle son impuissance et expri-

[1] Voir Creuzer, traduction Guigniaut, p. 869.

maient les aspirations profondes de l'âme, charmée et séduite par les splendeurs du culte, mais non satisfaite dans ses besoins plus sérieux.

Néanmoins ces troubles passagers de la conscience ne suffisaient pas pour jeter une ombre durable sur le ciel bleu de la Grèce. Entourée des chefs-d'œuvre de l'art, célébrée par des poëtes comme Sophocle et Eschyle, ayant pour temples des édifices comme le Parthénon et le sanctuaire de Jupiter Olympien, elle put croire un moment qu'elle avait relevé le monde de la malédiction que l'Orient faisait peser sur lui dans ses sombres mythologies. Tous les quatre ans, les fêtes solennelles d'Olympie réunissaient, entre les montagnes sacrées, dans une plaine bordée d'oliviers et de platanes, la fleur de la jeunesse de toutes les cités. Le courage se retrempait dans ces jeux célèbres, dans lesquels le corps assoupli accroissait sa force et déployait la beauté de ses formes. On donnait une importance extraordinaire à ces jeux, parce que l'on y voyait comme l'école de l'héroïsme; ils avaient un caractère sacré aux yeux de la Grèce, toujours prête à adorer les héros et la beauté humaine dans tous les ordres. Dans l'intervalle des grands jeux Olympiques, chaque cité exerçait dans ses gymnases l'élite de sa population. La vie hellénique était essentiellement une vie publique; il n'y avait de vie privée que pour les femmes, enfermées dans le gynécée. L'homme n'existait que pour l'Etat, et toute individualité devait s'absorber dans cet être collectif mais non abstrait qui siégeait toute la journée sur l'Agora, bruyant, agité, souverain jusque dans ses ca-

prices. Quel contraste, entre l'Inde ascétique qui détruit partout l'élément naturel et humain, et la Grèce qui l'accepte tout entier afin de l'ennoblir! Elle ne conçoit pas l'idéal en dehors de la nature; c'est là qu'elle le cherche, ou plutôt qu'elle le place, combinant ainsi le réalisme et l'idéalisme, empêchant le premier de devenir grossier et vulgaire, et le second de se perdre dans le vague et dans le vide; la nature embellie, voilà l'idéal hellénique: de là cette perfection plastique merveilleusement équilibrée qui en fait le véritable idéal classique; mais de là aussi ce qu'il a d'incomplet et d'insuffisant pour l'humanité, du jour où elle comprend qu'il ne s'agit pas seulement pour elle d'être ennoblie et embellie, mais bien sauvée et relevée d'une déchéance. Il est donc vrai que ce qui a fait la gloire de la Grèce a aussi amené sa ruine. Un coup d'œil rapide jeté sur son développement philosophique achèvera de nous en convaincre.

De la philosophie grecque jusqu'à Alexandre.

La philosophie d'un peuple est l'expression la plus élevée et la plus vraie de son développement. Ses philosophes, en se repliant sur eux-mêmes, dégagent de tout accessoire l'idée fondamentale qui préside à ses destinées. C'est ainsi que dans leur spéculation raffinée les brahmanes de l'Inde ont tiré courageusement les conséquences des prémisses renfermées dans les croyances nationales, et sont arrivés à formuler sans détour la doctrine de l'anéantissement. La philosophie

a rempli en Grèce une mission identique. Elle a donné une formule exacte des principes essentiels du paganisme hellénique.

Le rôle de la philosophie grecque a été inappréciable pour la préparation du christianisme : c'est d'abord une noble et grande chose que la recherche désintéressée de la vérité ; cet impérissable besoin de l'esprit humain de remonter à son principe suffirait à lui seul pour prouver que ce principe est divin. On peut abuser de la spéculation, on peut en faire l'un des plus énergiques dissolvants des vérités morales. Trop souvent effrayés de l'attitude prise par elle vis-à-vis de la religion, les défenseurs des croyances positives l'ont considérée comme mauvaise en soi, confondant dans une injuste prévention l'usage et l'abus. Pour tout penseur sérieux, la philosophie est un des meilleurs titres de noblesse de l'humanité; et quand on considère sa mission avant le christianisme, on se convainc qu'elle a eu sa place dans le plan divin. Ce n'est pas, en effet, la religion en soi qu'elle a repoussée dans ses plus nobles représentants, mais seulement le polythéisme antique. Elle n'a détrôné que les faux dieux. Adoptant ce qu'il y avait de plus élevé dans le paganisme, elle s'en est servie pour le détruire, et ainsi elle a frayé la voie à la religion définitive. Elle a surtout efficacement contribué à épurer l'idée de la divinité, bien que cette épuration n'ait jamais été complète. Si le spiritualisme le plus élevé a été entrevu par elle, elle n'a pas su se garder des retours et des réactions du dualisme oriental. Malgré cette imperfection, qui a servi à sa manière le christianisme,

en démontrant la nécessité d'une révélation, les Socrate et les Platon ont rempli une mission vraiment sublime auprès de leur peuple. Ils ont été les grands prophètes de la conscience humaine au sein du paganisme; elle s'est réveillée à leur voix, et le réveil du sens moral a fait à la fois la gloire et la ruine de leur philosophie; car la conscience, une fois réveillée, ne pouvait être satisfaite que par un plus grand qu'eux; elle devait répudier bientôt des systèmes qui étaient impuissants à réaliser l'idéal moral dont ils avaient ravivé la notion. Mais périr ainsi, et pour une telle cause, c'est un grand honneur pour une philosophie: voilà pourquoi la philosophie de la Grèce a été, comme la loi des Hébreux, quoique dans un sens inférieur, un pédagogue pour amener à Jésus-Christ, selon l'expression de Clément d'Alexandrie. Elle a été par là même un véritable don de Dieu. Elle aussi eu l'ombre des biens à venir; elle les a fait pressentir et désirer sans les donner, et il n'y avait pas de meilleure manière de préparer la venue de celui qui devait être le Désiré des nations avant d'être leur Sauveur.

On est en droit d'admettre un enchaînement rigoureux entre les divers systèmes philosophiques. La logique règne souverainement dans ce domaine de la spéculation pure: c'est ce qui en fait à la fois la grandeur et l'insuffisance. Chaque doctrine périt par ce qu'elle a de faux et d'incomplet, et la doctrine qui lui succède en est la réfutation naturelle, soit en tirant les dernières conclusions des prémisses posées, soit en substituant un principe nouveau à un principe erroné. Le grand problème de la philosophie ancienne était de

faire disparaître l'antinomie entre l'esprit et la matière, car la spéculation a toujours pour mission de ramener l'unité dans les conceptions de l'esprit humain. Ce grand problème fut aussi le grand tourment de la philosophie grecque ; elle ne parvint jamais à le résoudre : une lumière plus haute était nécessaire pour cela. Tant que le dogme de la création n'était pas accepté, il n'y avait que trois solutions possibles : ou bien on posait éternellement en présence les deux termes du problème et l'on avait le dualisme le plus tranché ; ou bien on supprimait l'un des termes et l'on avait tantôt le matérialisme, tantôt l'idéalisme ; ou bien enfin on se réfugiait dans la théorie de l'émanation.

Si tous les systèmes ont échoué sur le même écueil, ils n'y ont pas échoué de la même manière, et quelques-uns d'entre eux, en se trompant sur un point capital, ont mêlé tant de vérités à leurs erreurs qu'ils n'en ont pas moins exercé une bienfaisante influence. Préoccupé tout d'abord de l'action morale exercée par les diverses doctrines sur les âmes, convaincu que cette action ne dépend pas toujours absolument du point de vue métaphysique, nous nous garderons avec soin de porter un jugement sommaire sur toute la philosophie grecque ; nous signalerons le courant plus pur qui se discerne au travers de ses eaux troublées et qui acquiert tant de puissance et de limpidité dans le platonisme. C'est évidemment ce dernier système qui a le plus d'affinité avec le christianisme, et qui a le mieux préparé les cœurs à le recevoir, ceux toutefois qu'il n'a pas contentés. Aussi l'aurons-nous toujours en vue dans le ta-

bleau très-abrégé que nous présenterons du développement philosophique de la Grèce.

Nous retrouvons sous une forme nouvelle, dans la succession des systèmes philosophiques, la succession des diverses créations mythologiques de l'humanité. Ce fait n'a pas lieu de nous étonner, car il n'y a rien d'arbitraire ou d'accidentel dans l'enchaînement des religions de l'ancien monde ; elles se rattachent les unes aux autres par une dialectique cachée, mais irrésistible. L'humanité était libre de ne pas s'engager dans cette voie, mais une fois qu'elle y a fait les premiers pas elle doit la parcourir jusqu'au bout. Le *naturalisme*, ou la glorification des forces de la nature, la conduit fatalement a un dualisme de plus en plus tranché, comme ce dualisme lui-même la conduit au panthéisme brahmanique, et au nihilisme des bouddhistes. Telles sont les phases que doit parcourir la pensée religieuse jusqu'à ce qu'elle aborde la sphère supérieure de l'humanisme. La pensée philosophique parcourt la même série d'idées ; seulement, comme la réflexion suit l'imagination et ne la précède jamais, le développement philosophique n'a pas été parallèle au développement mythologique; les périodes de la philosophie grecque ne coïncident pas avec celles de l'histoire de la religion.. Ainsi le naturalisme est en pleine retraite dans la sphère religieuse qu'il prédomine encore dans la spéculation, et l'humanisme n'arrive à se formuler avec netteté dans l'école que longtemps après qu'il a triomphé dans le temple.

La pensée spéculative, en s'éveillant, imite l'exemple de la pensée religieuse ; elle cherche le premier principe

de toutes choses dans la nature. Vaincu par elle depuis la chute, l'homme commence par constater sa propre défaite; mais la constater et s'efforcer de s'en rendre compte, c'est déjà la réparer en partie. Le roseau pensant, pour parler avec Pascal, se relève vis-à-vis des forces aveugles qui l'ont courbé à terre. La philosophie du *naturalisme* est déja un affranchissement, par le fait seul qu'elle est une philosophie. La première de toutes les écoles, l'école d'Ionie, parvient sur son déclin à entrevoir le spiritualisme. Elle se partage, comme on le sait, en deux branches: la branche dynamiste et la branche mécaniste. Tandis que la première admettait, dans la nature elle-même, une force interne présidant à son développement, la seconde attribuait l'ordonnance et le gouvernement du monde matériel à un principe qui lui était étranger. Il est évident que la fraction de l'école ionienne qui plaçait le germe de la vie et le principe de l'organisation dans la nature, était bien plus près d'un matérialisme absolu que la fraction qui cherchait en dehors d'elle ce germe et ce principe. Thalès de Milet voyait ce premier principe dans l'eau, qui finit par se solidifier; Anaximènes le voyait dans l'air, dont l'inspiration et l'expiration expliquent les fluctuations de la vie; tandis qu'Héraclite l'assimilait au feu, éternellement en mouvement. Ces philosophes représentent, en philosophie, le naturalisme grossier qui a prédominé en Asie Mineure. Si Diogène d'Apollonie donne à l'air les attributs de la raison et de l'intelligence, il n'y a là qu'une heureuse inconséquence. La tendance *dynamiste* de l'école ionienne n'en

demeure pas moins, dans son ensemble, entachée de matérialisme.

La tendance *mécaniste*, qui admettait, comme nous l'avons dit, un principe d'organisation en dehors de la nature, se rapproche du spiritualisme sans l'atteindre. Anaximandre de Milet se contente d'une idée vague qui n'explique rien; pour lui le premier principe est l'infini, d'où les êtres se dégagent par la séparation des contraires. Anaxagore de Clazomène enseigne que l'organisation du monde a été opérée par l'esprit. Il donne le nom d'esprit à une puissance intellectuelle qui est en dehors de la nature. « Toutes choses, dit-il, étaient ensemble et l'esprit a tout ordonné [1]. »

Ce spiritualisme n'est encore qu'à l'état d'informe ébauche; il aboutit au dualisme. En effet, si l'esprit ordonne le monde confus de la matière, d'où vient celle-ci? qu'est-ce, en définitive, que ces éléments chaotiques en fusion que l'esprit a organisés? Anaxagore ne donne aucune réponse à cette question. Aussi n'est-il pas étonnant de voir l'école pythagoricienne, qui succède à l'école ionienne, plutôt peut-être dans l'ordre logique que dans l'ordre du temps, accepter le dualisme et le formuler avec rigueur [2]. La fameuse théorie des nombres porte évidemment un caractère dualiste. En effet, le nombre primitif, duquel tout s'en-

[1] Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε. Diog. Laert., II, 6.

[2] Brandis (vol. I, 430) place l'école pythagoricienne après l'école d'Elée. Les remaniements de la doctrine pythagoricienne peuvent être placés à cette date, mais sa première élaboration remonte bien plus haut. Les indications chronologiques sont d'accord avec la logique.

gendre, comprend à la fois le principe matériel, qui est l'illimité, l'indéfini, et le principe spirituel, qui est l'élément de limitation et de détermination. Le nombre, qui est à la fois l'essence et le type de tous les êtres, résulte de la pénétration réciproque de ces deux éléments ; il n'est simplement ni l'illimité, ni l'élément de détermination, il est la détermination dans l'illimité ; en d'autres termes, la matière confuse recevant de l'élément spirituel la forme, la précision et l'harmonie, voilà le nombre. Les lois de la symétrie sont exactement observées dans cette pénétration de la matière par l'esprit ; les rapports mathématiques expriment l'union du spirituel et du matériel. Contenus d'abord indistinctement dans le grand tout, le limité et l'illimité, l'esprit et la matière s'en sont dégagés pour s'unir et former un monde harmonique dont le ciel est la plus parfaite représentation. L'école pythagoricienne était une école de mathématiciens et d'astronomes. Elle nous paraît correspondre assez exactement, dans l'histoire de la philosophie, à l'évolution mythologique accomplie dans l'Iran au temps de Zoroastre. En effet, tandis que l'école d'Ionie, semblable en ceci à la religion phénicienne, ne reconnaît qu'un seul principe aveugle et confus, renfermant en lui les forces contraires de la nature, la doctrine pythagoricienne, comme l'*Avesta*, distingue deux principes ; elle les oppose l'un à l'autre, elle exige que le principe matériel soit dominé par le principe spirituel ; elle aboutit, comme la religion persane, à un développement moral, car elle commande à l'homme de faire prédominer partout le bien,

l'harmonie; mais aussi, comme le parsisme, elle demeure enlacée dans les liens d'un invincible dualisme. « L'unité, dit l'école pythagoricienne, vient de la dualité [1]. »

Le dualisme conduit au nihilisme. L'esprit humain ne sait pas non plus maintenir l'équilibre entre le principe matériel et le principe spirituel. Il essaye bientôt de faire disparaître l'un des termes de cette grande antithèse. Dès que le sentiment de l'unité s'est réveillé en lui, il est disposé à tout lui sacrifier; la diversité, le mouvement, la vie des êtres particuliers lui paraissent un mal; il faut anéantir tout ce qui a une existence en dehors du grand tout; il faut le perdre dans l'abîme de l'être absolu et unique. Cette tendance s'est appelée le brahmanisme dans l'évolution mythologique de l'Orient; dans l'évolution philosophique de la Grèce, elle a produit l'école d'Elée. On sait avec quelle audace Xénophane et Parménide ont formulé l'idéalisme le plus extrême. « L'être, dit Parménide, n'a ni commencement ni fin; il n'a point de parties, car il est toujours le un identique. Il n'a point de mouvement, ajoute Mélissus, car l'être unique est toujours semblable à lui-même; or ce qui est semblable à soi ne diminue ni ne grandit. Il ne saurait donner la pluralité, car « il n'y a qu'un seul être véritable qui est toujours semblable à lui-même [2]. » Comment ne pas reconnaître le brahmanisme dans une telle doctrine? Seulement, comme elle

[1] Τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων. Aristote, *Métaphys.*, A, 5.

[2] Εἶ ἕν, καὶ ἀκίνητον. Ritter et Preller, *Histor. philos. ex fontibus* Voir p. 92, 93-105.

se produit, non pas aux bords du Gange, mais en Grèce, elle reçoit une empreinte beaucoup plus prononcée d'idéalisme. L'être un, immobile de Parménide est doué de raison et d'intelligence. « C'est un esprit sacré, ineffable; la plénitude de l'être est dans la pensée [1]. Si haut qu'ils l'élèvent, ils ne parviennent cependant pas à ranger sous sa loi le monde extérieur; aussi se voient-ils réduits, pour sauvegarder leur doctrine, à nier toute existence contingente. La production des êtres particuliers et du monde qui les renferme est à leurs yeux comme à ceux des brahmanes une malédiction; ils frappent la création du même anathème fulminé contre elle dans l'Inde. D'après Empédocle, rangé à tort parmi les philosophes ioniens par Brandis [2], le monde a été créé sous l'influence du principe de haine; celui-ci a rompu le lien d'amour par lequel tous les êtres étaient primitivement unis au sein de l'être unique et absolu. De là une incurable tristesse, qui projette une teinte sombre sur tout ce qui vit, naît et se meut. Empédocle l'a poétiquement exprimée quand, dans l'impuissance de triompher de ce dualisme qui reparaît toujours malgré les négations hardies de l'école d'Elée, il s'écrie : « Je suis un exilé de la vérité, obéissant à la « discorde en fureur. O malheureuse race des mortels, « de quelles discordes et de quels gémissements n'êtes-« vous pas nés [3]! » L'ascétisme bouddhique est implicitement renfermé dans une telle plainte, et s'il n'en

[1] Ritter et Preller, 114. — [2] Brandis, I, 101.
[3] Ὢ δειλὸν θνητῶν γένος, οἵων ἐξ ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε. Ritter et Preller, p. 122.

est pas sorti c'est que la sérénité hellénique contre-balançait efficacement ce sombre esprit oriental.

L'idéalisme outré de l'école d'Elée amène une réaction violente dont Démocrite est l'organe. Parménide avait nié le mouvement et la pluralité. Démocrite lui répond en niant le monde supérieur, le monde de l'esprit et de l'unité. Pour lui il n'y a plus que des atomes emportés dans un tourbillon éternel, qui les mêle et les sépare au hasard [1]. Il n'y a point de principe premier, point de Dieu, point de morale. Aux excès idéalistes des philosophes d'Elée, il oppose un matérialisme non moins absolu. Ballotté entre ces deux tendances également outrées, convaincu tour à tour par chacune d'elles des erreurs de l'école opposée, l'esprit grec, tourné d'ailleurs au scepticisme par sa subtilité native, s'y abandonne sans réserve vers la fin de cette période. Alors parurent ces dangereux sophistes qui faisaient de la philosophie un jeu, et qui, trafiquant des plus nobles préoccupations de l'esprit humain, les exploitaient au profit de leur intérêt ou de leur vanité. Heurtant les unes contre les autres les solutions contradictoires proposées par les diverses écoles sur le problème ontologique, réfutant Parménide par Démocrite et Démocrite par Parménide, ils concluaient de toutes ces discussions que l'homme ne peut arriver à la vérité, ou plutôt qu'il n'y a pas de vérité fixe, absolue; que sur toute question deux réponses également plausibles sont possibles, et qu'en définitive notre pensée mobile est la mesure de

[1] Ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα. Ritter et Preller, 46.

toute chose[1]. Telle était la doctrine des Protagoras et des Gorgias; ils cherchaient à l'établir par une dialectique subtile et délétère qui détruisait toute évidence rationnelle et morale. Ces sophistes étaient en même temps de grands rhéteurs; ils inauguraient le règne de la fausse élégance. Comme tout à leurs yeux n'était que vaine apparence, ils ne visaient qu'à l'effet, à la pompe, à l'harmonie du langage. Ils se plaisaient, comme nous l'apprend Cicéron, à plaider le pour et le contre avec une force égale dans une même cause[2]. On comprend quelle fatale influence ils exerçaient sur la jeunesse; ils altéraient chez elle ou détruisaient le sens moral. Ils ne détruisaient pas moins sûrement le sens religieux, car les sophistes étaient renommés par leur athéisme; ils soufflaient l'impiété aux jeunes gens. Ils sapaient ainsi toutes les bases de l'Etat et inspiraient un légitime effroi, non-seulement aux hommes religieux, mais encore à ceux qui étaient préoccupés du bien de la république. Aussi la philosophie fut discréditée pour longtemps par leur faute, et celui-là même qui la releva mourut victime de l'impopularité que ses plus mortels ennemis avaient soulevée contre elle. Il fallut sa vie et sa mort pour la rétablir dans l'estime de la Grèce. Aucune mission n'était plus haute, et ce fut celle de Socrate. Quant à nous, nous n'hésitons pas à dire qu'il fut un grand serviteur de ce Dieu qu'il ne fit qu'entrevoir, mais dont il accomplit la volonté dans la mesure de la

[1] Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος. Ritter et Preller, 132.

[2] « Quod judicavit Gorgias hoc oratoris esse maxime proprium rem augere posse laudando vituperandoque, rursus affligere. » Brutus, c. 12.

lumière et des forces qui lui avaient été données. Il fut fidèle « sur le peu de choses qui lui avaient été confiées, » c'est-à-dire qu'il fut fidèle à toute la portion de vérité qu'il connut.

Ce qu'il y a de plus remarquable chez Socrate, ce n'est pas le système, c'est l'homme [1]. Le souvenir qu'il laissa à ses disciples, bien que très-idéalisé, l'affection mêlée de respect qu'ils ne cessèrent d'éprouver pour sa personne, témoignent suffisamment de l'élévation de son caractère et de sa pureté morale. On reconnaît encore en lui un Grec d'Athènes, qui a conservé bien des erreurs dangereuses, trop asservi au joug des coutumes païennes; mais sa vie n'en est pas moins une noble vie, et il faut recourir à la calomnie pour en ternir la beauté par d'odieuses insinuations, comme le fait Lucien et comme l'ont trop souvent fait après lui de maladroits défenseurs du christianisme, qui s'imaginent qu'il profite de tous les avilissements de la nature humaine. Né dans une position humble, dépouillé de tous les avantages extérieurs dont la Grèce s'est toujours montrée si passionnément éprise, Socrate exerça une véritable royauté sur les esprits, et sa domination fut d'autant plus réelle qu'elle était moins apparente. Personne n'a plus que lui repoussé les moyens vulgaires pour produire de l'effet sur les hommes, comme la dignité d'apparat, ou la pompe magistrale du discours. Il faisait sortir la leçon morale ou philosophique des libres entretiens de l'amitié; sa parole n'avait point l'accent de

[1] Voir sur Socrate, à part les ouvrages déjà cités, la belle appréciation de Brandis (I, § 35).

l'autorité. Il préférait le ton d'une conversation enjouée dans la forme, assaisonnée d'une fine ironie et dont il lui suffisait de diriger le cours capricieux pour atteindre son but. Il n'avait point constitué d'école; toute heure et tout lieu lui étaient bons pour enseigner, la place publique comme une boutique, la salle d'un banquet comme l'intérieur d'une prison. Trois choses firent surtout sa force : son affection dévouée pour ses disciples, son amour désintéressé de la vérité et l'accord de sa vie avec sa doctrine. « Il s'étonnait, dit Xénophon, que l'on pût se procurer de l'argent en enseignant la vertu, comme si le plus grand gain n'était pas d'avoir un ami vertueux. Il aurait craint ainsi de diminuer la reconnaissance qu'il désirait inspirer[1]. »

Comparant ailleurs la vérité à une jeune vierge, il déclarait qu'il se croirait aussi bien déshonoré en la vendant pour de l'argent que s'il livrait pour une somme une jeune fille qui lui aurait été confiée[2]. Quand il disait aimer quelqu'un, il n'entendait parler de rien d'extérieur, mais toujours de l'âme et de la vertu[3]. Il mettait l'amitié par-dessus tous les biens de la terre. « Quel bien, disait-il, n'est pas inférieur à un véritable ami! » Il est facile de comprendre que celui qui mettait l'amitié à si haut prix inspira à ses disciples une vive et profonde affection. L'estime égalait l'affection, car ce qu'il enseignait il le pratiquait scrupuleusement. S'il recommandait la tempérance et la sobriété, il en donnait l'exemple ; pauvrement vêtu, content de peu, il dédaignait

[1] Xénoph., *Mém.*, I, 2, 7. — [2] *Id.*, I, 6, 13. — [3] *Id.*, IV, 1, 2.

toutes les délicatesses de la vie. Il réunissait tous les courages : on l'avait vu intrépide sur le champ de bataille, plus intrépide encore sur la place publique résistant aux caprices de la multitude qui lui demandait, alors qu'il était sénateur, de mettre injustement dix généraux en jugement; il avait également enfreint les ordres iniques des trente tyrans d'Athènes. Les railleries d'Aristophane, qui avait traîné son nom sur la scène, ne l'avaient ni ému ni irrité. Il déploya cette même fermeté indomptable quand il fut traduit devant ses juges sous l'inculpation d'impiété. « Si vous vouliez m'absoudre, disait-il aux Athéniens, sous la condition que je me tairai désormais, je vous dirais : Je vous aime et je vous honore, mais je dois plutôt obéir aux dieux qu'à vous. Ni devant les juges, ni devant l'ennemi il n'est permis, ni à moi, ni à aucun autre d'employer toute sorte de moyen pour éviter la mort. Ce n'est pas la mort qu'il est difficile d'éviter, mais le crime : il court plus vite qu'elle. C'est pourquoi, vieux et pesant comme je le suis aujourd'hui, je me suis laissé atteindre par la mort, qui est plus lente ; et mes accusateurs, si vigoureux et si légers, ont été atteints par le crime qui est plus agile. Je m'en vais donc subir la mort ; ils subiront l'infamie et l'iniquité. Je m'en tiens à ma peine comme eux à la leur. Tout est dans l'ordre [1]. » C'est la même fidélité au devoir qui pousse Socrate à refuser de fuir de sa prison, afin de ne pas violer les lois de cette pa-

[1] Ἀλλὰ μὴ οὐ τοῦτ' ᾖ χαλεπὸν θάνατον ἐκφυγεῖν, ἀλλὰ πολὺ χαλεπώτερον πονηρίαν, θᾶττον γὰρ θανάτου θεῖ. Platon, *Apol.*, 29.

trie « pour laquelle, quand même elle est irritée, il faut avoir plus de respect que pour un père [1]. » « Suivons, ajoute-t-il, la route que Dieu nous trace. » Ces derniers mots nous révèlent, chez Socrate, le profond sentiment religieux qui l'animait, cette foi dans la Divinité qui lui faisait dire qu'un dieu l'avait donné aux Athéniens, et qu'un dieu ou une déesse le gardait en toute chose [2]. La superstition se mêlait ici à la vérité, mais sans l'étouffer ; car comment ne pas reconnaître quelque chose de divin dans une telle vie couronnée d'une telle mort ?

Quant à son enseignement proprement dit, il est très-difficile de le dégager des commentaires de ses disciples. Cependant, en comparant Xénophon à Platon et en usant de leur témoignage avec critique, on arrive à en saisir les traits généraux. Quand Cicéron déclare, dans une phrase souvent citée, que Socrate a fait descendre la philosophie du ciel en terre, il caractérise parfaitement son œuvre. En effet, il fut le premier qui ramena la philosophie de la voie des spéculations hypothétiques sur le monde et ses origines à celle de l'observation psychologique. Il ne la fit pas seulement descendre du ciel mythique des pythagoriciens ou de cette morne solitude des Eléens, où l'être immobile et unique était comme perdu ; il la fit pénétrer dans l'homme, il lui donna son esprit et sa conscience à étudier; il fit de la nature humaine le champ principal de ses explorations, et il substitua à la philosophie du naturalisme la philosophie de l'humanisme, accomplissant ainsi, dans le do-

[1] *Criton*, 17.

[2] Ἐμοὶ δὲ τοῦτο προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν. *Apol.*, 22.

maine de la spéculation, l'évolution déjà réalisée dans celui de la mythologie. Socrate est le premier philosophe qui ait formulé avec netteté les données fondamentales de l'hellénisme, mais en les dégageant des éléments impurs qui les altéraient dans la religion populaire. Il fut en philosophie ce que Pindare et Sophocle furent dans la poésie et Phidias dans l'art; il épura, comme eux, l'idéal de la Grèce, et l'humanisme, en passant par lui, fut empreint d'une haute spiritualité. Il l'éleva bien haut au-dessus des vaines fables de la mythologie. Déjà l'école d'Elée avait repoussé l'anthropomorphisme grossier de la religion homérique. « Dieu, avait dit Empédocle, n'a point de tête humaine ni de membres comme les nôtres; deux bras ne descendent point de ses épaules, il n'a point de pieds pour courir[1]. » Mais cette école était tombée dans l'autre extrême en frappant d'une éternelle immobilité l'être absolu, en le réduisant à n'être qu'une froide intelligence sans relations avec l'humanité. Socrate se tint à une égale distance de l'une et l'autre erreur. Son Dieu n'est plus le Jupiter de la Fable, qui est sujet à toutes nos passions; mais il n'en demeure pas moins rapproché de l'homme; il est son protecteur et son modèle à la fois. L'humanisme socratique n'est pas l'apothéose orgueilleuse de l'humanité; s'il la proclame divine, c'est au nom de l'élément supérieur qui est en elle[2]. Voilà pourquoi la grande science pour l'homme

[1] Οὔτε γὰρ ἀνδρομέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται.
(Ritter et Preller, 114.)

[2] Ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχὴ ἥ εἴπερ τι κατ' ἄλλο τῶν ανθρωπίνων τοῦ θειοῦ μετέχει. Xénoph., *Mém.*, IV, 3, 14.

est de se connaître, de se replier dans son intérieur. En se connaissant mieux, il apprend l'inutilité de la vaine et fausse science du dehors, dont il s'est trop longtemps contenté; il constate son ignorance sur ce qu'il y a de plus essentiel. Aussi le principe de toute bonne philosophie est formulé dans l'inscription du temple de Delphes: « Connais-toi toi-même[1]. » En se connaissant, l'homme connaît aussi le bien véritable, car il est révélé par ces lois éternelles et non écrites dont Socrate, comme Sophocle, parle avec une sainte éloquence [2]. Le bien est inséparable de la vérité; la vérité et le bien sont une seule et même chose. La science et la vertu sont étroitement unies, parce que l'objet premier de la science est le bien et que le bien ne s'apprend pas avec un cœur souillé[3]. Socrate ne distingue pas entre l'idée du bien et l'idée de la divinité ; il n'admet pas de séparation entre la morale et la religion; le type auguste du bien doit être cherché dans les dieux qui non-seulement nous le révèlent et nous le conseillent mais encore nous aident à l'accomplir[4]. On comprend que, dans cette voie, Socrate ait été conduit à la notion de l'immortalité de l'âme; et s'il n'a osé l'affirmer, cela tient aux hésitations de la dialectique et non aux tergiversations de sa conscience. C'est parce qu'il croyait à l'existence du divin dans l'homme qu'il se servait de cette fameuse méthode inductive qui consistait à faire sortir de l'âme, par

[1] Xénoph., *Mém.*, IV, 2, 24. — [2] *Id.*, IV, 4, 19.

[3] Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν. *Id.*, III, 9, 4.

[4] Τοῖς θεοῖς ἄρα τὸ αὐτὸ δίκαιόν τε καὶ νόμιμον εἶναι. *Id.*, IV, 4, 21.

une habile interrogation, ce qui y est renfermé et enfoui. On l'a accusé à tort d'avoir fondé l'eudémonisme ou la morale égoïste du bonheur. Si Socrate a plus d'une fois énuméré avec complaisance les résultats heureux pour l'homme, de la tempérance, de la simplicité de mœurs et de la vertu en général, il n'y avait là que l'accommodation légitime d'un philosophe qui se faisait tout à tous, et cherchait à rendre le bien attrayant à ses auditeurs sans faire du bonheur qu'il procure le mobile premier de la morale. On se tromperait également si l'on pensait que Socrate, en insistant sur le côté pratique de la philosophie, a combattu la vraie science. Il n'a combattu que la curiosité frivole qui cherche une pâture dans le spectacle de l'univers, et néglige l'âme humaine et les trésors qu'elle renferme; mais la meilleure preuve que Socrate n'a pas proscrit la métaphysique en soi, c'est qu'il a eu pour disciples Platon et Aristote. Il n'a pas laissé sans doute un système achevé : mais telle n'était pas sa mission. Il est beaucoup plus grand par ce qu'il a inspiré que par ce qu'il a enseigné lui-même , bien que dans cet enseignement fragmentaire on retrouve les solides assises sur lesquelles repose le platonisme, et ce caractère moral qui permet de remonter du divin dans l'homme au divin absolu et éternel. Socrate a donné simultanément une impulsion féconde à la conscience et à la pensée, et si l'impulsion morale a été plus énergique que l'impulsion intellectuelle, les besoins d'un temps où régnait encore l'influence des sophistes le réclamaient ainsi. C'est d'ailleurs dans cette pénétration profonde

du vrai et du bien qu'est l'originalité et la puissance de cette noble philosophie qui, plus qu'aucune autre, a travaillé à la ruine du polythéisme. Au point de vue de l'ancienne Grèce, Socrate avait mérité de mourir.

C'est pourquoi le christianisme, au lieu de ramasser les calomnies et les injures d'un Lucien contre lui, doit l'accepter comme l'un de ses précurseurs. Socrate était incapable sans doute de le remplacer, mais il était appelé à faire sentir au monde combien il lui était nécessaire en développant des besoins et des aspirations que la religion hellénique ne pouvait satisfaire. Il a représenté en Grèce la loi morale, cette loi dont saint Paul déclarait qu'écrite dans le cœur des païens elle remplit un rôle analogue à celui de la loi mosaïque. Malgré toute l'infériorité de sa philosophie vis-à-vis de la révélation, tout ce que Socrate a fait ou dit pour relever les obligations de la conscience a eu le même résultat pédagogique pour son peuple que les institutions positives des Juifs. Le *Connais-toi toi-même*, pris au sérieux, aboutit à l'invocation du Dieu inconnu, qui n'est autre que le Christ.

Nous ne mentionnerons que pour mémoire les petites écoles qui, nées du socratisme, n'ont su ni le comprendre ni le développer, comme l'école cyrénaïque et l'école cynique. La première est un épicuréisme anticipé; la seconde est une ébauche du stoïcisme, moins la grandeur et l'influence. Nous en venons de suite à cette noble philosophie platonicienne, qui a exercé dans tous les temps une action si puissante sur les

esprits élevés, et que l'on peut considérer comme le plus grand événement de l'histoire de la pensée en dehors du christianisme. On a même prétendu qu'elle avait rendu toute révélation inutile en donnant à l'humanité, sous la forme spéculative, la pure morale que l'Evangile devait populariser plus tard. Pour réfuter cette opinion, il suffit d'exposer le système de Platon. Il n'est certes pas nécessaire d'exagérer ses mérites pour rendre justice à cette glorieuse école du spiritualisme dans l'antiquité, aussi grande par ce qu'elle détruit que par les idées sublimes qu'elle a mises dans le monde.

Né vers la fin du siècle de Périclès, lié aux hommes les plus distingués de la république par la parenté ou l'amitié, Platon débute en cultivant cette poésie qu'il voulut plus tard proscrire de sa *République*, mais qu'il ne parvint jamais à chasser de son esprit. En effet, s'il est vrai que la poésie se retrouve en dehors de l'arrangement des mots rhythmés, Platon est l'un des premiers poëtes de la Grèce. Dès qu'il eut connu Socrate, il n'abandonna plus la haute spéculation ; ses vastes études et ses voyages, dont une sage critique doit réduire le nombre[1], le mirent en possession de tous les trésors accumulés par la science et la religion avant lui. Maniant, dans la plus belle des langues, le plus souple instrument de l'intelligence ; unissant, comme l'a dit M. Cousin, le sublime et la grâce, tour à tour ingénieux et brillant, doué d'une imagination créatrice et vraiment plastique

[1] Voir Ritter, *Histoire de la Philosophie ancienne*, t. II, p. 129.

qui donnait une forme transparente à ses pensées, artiste inspiré autant que profond métaphysicien, Platon a laissé dans ses *Dialogues* une de ces œuvres parfaites comme l'humanité n'en compte pas une en plusieurs siècles. Quand il dit dans sa *République* que le plus ravissant spectacle serait celui d'une âme et d'un corps également beaux, « unis entre eux, en qui toutes les qualités seraient dans un complet accord. » il a défini sans le savoir sa manière; car, chez lui, la pensée a trouvé dans le style une forme égale à sa pensée [1].

Platon, comme Socrate, a eu pour la vérité l'amour le plus fervent. « Si quelque chose, lisons-nous dans le *Banquet*, donne du prix à la vie humaine, c'est la contemplation de la beauté absolue. Que pourrions-nous penser d'un mortel à qui il serait donné de contempler la beauté pure, simple, sans mélange, non revêtue de chairs et de couleurs humaines, et de toutes les autres vanités périssables, la beauté divine, homogène et absolue? Ne crois-tu pas que cet homme, étant le seul ici bas qui perçoive le beau par l'organe auquel le beau est perceptible, seul engendre des vertus véritables, puisque c'est à la vérité qu'il s'attache? Or, c'est à celui qui enfante et nourrit la véritable vertu qu'il appartient d'être chéri de Dieu, et si quelque autre doit être immortel c'est celui-la surtout. Pour atteindre à ce grand bien, la nature humaine trouverait difficilement

[1] Voir les *Dialogues de Platon*, traduction de M. Cousin; voir aussi la traduction de Schwalbé, dans l'édition Charpentier. Pour le texte, nous citons d'après l'édition de Bekkler.

un auxiliaire plus puissant que l'amour [1]. » « Celui qui, dans les mystères de l'amour, s'est élevé jusqu'à ce point, après avoir parcouru selon l'ordre tous les degrés du beau, parvenu enfin au terme de l'initiation, aperçoit tout à coup cette beauté merveilleuse, sacrée et impérissable [2]. » Platon nous donne l'idée la plus haute et la plus austère de cet amour de la vérité et de la beauté, quand il déclare que celui qui en est possédé doit s'élever complétement au-dessus de la vie corporelle et ne jamais oublier que ce qui est pur n'appartient qu'aux purs [3]. Le vrai philosophe est celui qui aime à contempler la vérité pour elle-même. « Celui, dit-il, qui fait son unique étude de la contemplation de la vérité, n'a pas le temps d'abaisser ses regards sur la conduite des hommes pour la censurer et se remplir l'esprit d'aigreur; mais ayant l'esprit sans cesse fixé sur des objets qui gardent entre eux un ordre constant et immuable, c'est à imiter cet ordre qu'il s'applique. Est-il possible qu'on admire la beauté d'un objet et qu'on aime à s'en rapprocher continuellement sans s'efforcer de lui ressembler [4]? » Il est temps de chercher les grandes lignes d'un système dont nous connaissons d'avance la généreuse inspiration.

Platon s'attache d'abord à définir la science, la vraie science, celle qui est digne de ce nom. Elle se distingue

[1] Τούτου τοῦ κτήματος τῇ ανθρωπείᾳ φύσει συνεργὸν ἀμείνω ἔρωτος οὐκ ἄν τίς ῥᾳδίως λάβοι. *Banquet*, c. XXIX.

[2] *Idem.*

[3] Μὴ καθαρῷ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ. *Phédon.*, c. XI.

[4] *Répub.*, liv. VI, c. XIII.

non-seulement de l'ignorance mais encore de l'opinion, qui est une conclusion prématurée de notre esprit, fondée non sur un examen approfondi mais sur nos impressions mobiles et fugitives. L'opinion n'a rien de certain, d'absolu ; si elle échappe au néant de l'ignorance, elle ne connaît pas cependant l'être véritable ; elle est, pour parler la langue de Platon, un composé d'être et de non-être. La science, au contraire, s'élève au-dessus de tout ce qui est contingent et conditionnel pour s'attacher à l'être pur, immuable et éternel. « Elle fixe ses regards sur des objets éclairés par la vérité et l'être, elle les voit clairement; mais quand l'homme tourne son regard sur ce qui est mêlé de ténèbres, sur ce qui naît et périt, sa vue se trouble et s'obscurcit, il n'a plus que des opinions [1]. » Sous sa forme supérieure, la science prend le nom de dialectique. Celle-ci se distingue de la physique, de la morale et de la politique en ce qu'elle recherche, non pas les manifestations diverses de l'être, mais l'être lui-même, et qu'elle ne s'arrête que quand elle a atteint l'absolu par delà toute contingence. Du reste, la science ainsi comprise empiète déjà sur la morale, car l'être en soi est inséparable du bien en soi. Le connaître, c'est connaître le bien ; ce qui est pur n'étant que pour les purs, on ne peut le pénétrer qu'en l'aimant et le pratiquant. La science, dans ce sens supérieur, est déjà la vertu, et l'ignorance entraîne avec elle le mal. Le péché est un autre nom de l'erreur. Platon, en ce point, est un fidèle disciple de Socrate.

[1] *Répub.*, liv. VI, c. XIX.

Pour définir l'être véritable, il avait à se garder d'une double exagération, car il était en présence de la doctrine de Xénophane et de Zénon, qui niait la contingence et le mouvement, et du système de Démocrite qui niait l'unité et l'absolu. Platon cherche avant tout à établir que l'on doit admettre l'unité aussi bien que la pluralité et le mouvement, le mouvement aussi bien que l'unité, et concilier ainsi les contradictions qui avaient fait la fortune des sophistes. On est étonné en lisant le *Parménide* et le *Théétète* du caractère ingénieux de l'argumentation ; elle roule souvent sur de subtiles analyses grammaticales. Platon montre que le langage humain implique à la fois l'unité et la pluralité; car les mots isolés n'ont aucun sens, ils ne s'éclairent pour l'esprit que quand ils sont rattachés les uns aux autres. La phrase réunit ainsi la multiplicité et l'unité. Les lois de la connaissance conduisent au même résultat; dans toute connaissance il y a une dualité, un sujet et un objet, celui qui connaît et ce qui est connu. Nous sommes donc obligés de rejeter l'unité abstraite et absolue de l'école d'Elée sans tomber dans l'atomisme. Cette dialectique subtile, parfaitement appropriée d'ailleurs aux adversaires qu'avait à combattre Platon, cache une vue profonde qui est liée à tout l'ensemble de sa philosophie. Appartenant au grand mouvement de l'humanisme hellénique, il admet, comme son maître, que l'homme a été fait à l'image de la Divinité. Sa raison est divine. En conséquence les lois de sa raison, manifestées par les lois du langage, sont celles de l'être en général. La

grammaire, à ce point de vue, a une portée considérable et on ne s'étonne plus des révélations qui lui sont demandées et qui d'abord semblaient bien puériles. Ainsi en face de l'être absolu, se trouve un être contingent, multiple, doué de mouvement. Il n'est pas l'opposé de l'être, parce qu'il a une existence à lui, mais il n'est pas non plus l'être par excellence. Il occupe une position intermédiaire, il est l'*autre* éternel, toujours mêlé à l'être absolu [1]. C'est l'élément de la contingence, de la pluralité, du changement, et, pour lui donner son vrai nom, la matière, non pas cette matière grossière qui se palpe avec la main, mais une matière subtile, partout répandue et attachée à l'être absolu. Nous touchons ici à l'erreur fondamentale du platonisme, qui était celle du paganisme lui-même. L'humanisme ne parvint pas chez lui, pas plus que chez aucun philosophe de l'antiquité, à se dégager des liens du dualisme.

Le mal est inhérent à la condition de l'être fini et multiple, parce qu'il est inhérent à la matière. Eternel comme l'être, le non-être relatif n'aura pas plus de fin qu'il n'a eu de commencement [2]. C'est là l'erreur première du platonisme, celle d'où découlent toutes ses erreurs en physique, en morale et en politique; il aboutirait logiquement au nihilisme panthéiste s'il n'était pénétré du plus admirable sentiment moral.

L'être véritable est donc partout mêlé à l'être contingent. Il constitue partout l'élément de l'unité, tandis que l'être contingent représente la diversité et la mul-

[1] Voir le *Sophiste*, c. XXXV.
[2] Ἀλλ᾽ οὔτ᾽ ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν. *Théét.*, c. XXV, 176.

tiplicité. L'élément d'unité en chaque chose est son prototype ou son idée. Il y a un monde des idées ou des prototypes de tout ce qui existe, sphère supérieure de l'être où la dialectique nous élève en nous faisant remonter de la contingence à l'absolu et du multiple à l'unité. « Les idées, lisons-nous dans le *Parménide*, subsistent comme des modèles de la nature ; les choses leur deviennent semblables et en sont des copies; la participation des choses aux idées consiste dans la ressemblance des choses aux idées. » L'idée, dans le platonisme, joue le même rôle que l'élément de limitation dans l'école pythagoricienne ; c'est en effet la limite ou le contour qui dessine la forme des choses et les ramène à un type intelligible. Du reste, ces idées des choses sont liées les unes aux autres; elles forment un tout harmonique et elles viennent aboutir à une idée suprême qui les contient en soi, l'idée du bien [1]. C'est cette idée du bien qui répand sur les objets de la science la lumière et la vérité, et donne à l'âme la faculté de connaître. « Sa beauté doit être au-dessus de toute expression, puisque le bien est la source de la science et de la vérité, et qu'il est encore plus beau qu'elles. Cette idée du bien est semblable au soleil, qui ne rend pas seulement visibles les choses visibles, mais leur donne encore la naissance, l'accroissement et la nourriture. En effet, les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du bien leur intelligibilité, mais encore leur existence [2]. » Ce bien ab-

[1] Τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, πάντων καλῶν αἰτία. *Républ.*, VII, c. III, A.
[2] *Républ.*, liv. VI, c. XVIII, XIX.

solu est le dieu de Platon; en effet il dit de Dieu qu'il est la source de tout bien et le principe des idées. Il est cet esprit qui voit en lui-même l'idée de chaque être et la réalise dans cet être [1].

Platon applique les principes de sa dialectique à la physique. « Le monde est formé, lisons-nous dans le *Timée*, d'après un modèle invisible conçu par la raison et l'intelligence. Le Créateur ne l'a point tiré du néant; la matière étant éternelle, il n'a eu qu'à en ordonner les éléments épars, et voyant que toutes les choses visibles n'étaient pas en repos et qu'elles s'agitaient, dans un mouvement confus et désordonné, il les prit du sein du désordre et les soumit à l'ordre, pensant que cela était préférable [2]. » Ainsi le platonisme n'admet pas en réalité de création; son dieu ne fait qu'introduire l'ordre et l'harmonie dans un chaos éternel comme lui, qui n'est autre que ce non-être, cet élément de diversité et de divisibilité que le philosophe ne peut pas plus supprimer qu'expliquer. « Le Dieu suprême, étant un Dieu sans envie, a voulu que le monde organisé par lui fût le meilleur possible. Rien n'est plus beau qu'un être intelligent. Il en fit donc un être doué d'âme et d'intelligence, l'âme étant le lien entre la matière et la raison [3]. » L'univers, pris dans son ensemble, est un dieu dont l'âme intelligente circule dans un corps immense. C'est, pour parler avec Platon, un ani-

[1] *Timée. Platonis Opera*, vol VII, p. 121.

[2] Πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν αὐτὸς ἤγαγεν. *Platonis Opera*, tom. VII, p. 121.

[3] *Id.*, p. 124.

mal divin, formé d'après l'idée parfaite de l'animal ou d'après l'animal type et idéal qui comprend en lui comme des parties tous les animaux particuliers, depuis les plus élevés dans l'échelle des êtres jusqu'aux plus infimes, car la perfection réside toujours dans l'unité. « Ainsi le monde est un animal visible, unique, renfermant en lui tous les animaux qui ont un rapport naturel avec lui. Pour que cet animal fût semblable par son unité à l'animal parfait, son auteur n'a pas fait deux mondes, mais il n'a produit que ce seul ciel qui est et qui sera unique. Il lui donne la forme qui lui était appropriée, et comme il devait contenir tous les êtres, cette forme fut sphéroïde. La nature de l'animal, en soi, se trouvant être éternelle, il n'était pas possible de l'attribuer complétement à l'animal qui avait été produit : il créa dans le temps une image mobile de l'éternité [1]. »

De cet animal divin et unique qui s'appelle le monde, Dieu fit sortir toutes les espèces d'animaux que l'intelligence voit comprises dans l'animal idéal, qui est le prototype de la création dans ses détails comme dans ses grands traits. Il y a quatre espèces d'animaux : la race céleste des dieux, l'espèce volatile qui traverse les nues, celle qui habite les eaux et celle qui marche sur la terre [2]. Chaque astre est un animal divin et éternel, une divinité véritable quoique secondaire. Ces dieux brillants dont notre œil peut suivre les mouvements mystérieux dans le ciel ont été chargés de

[1] *Platonis Opera,* tome VII, p. 159.
[2] *Timée*, *id.,* p. 167.

la création des êtres inférieurs. Ils constituent l'Olympe grec. Le Dieu suprême leur fournit la partie divine et immortelle qui doit s'unir à la partie mortelle chez ceux de ces êtres qui, comme l'homme, reproduisent encore par un côté le type du bien absolu [1]. Chacun d'eux est en relation avec un astre particulier dans lequel il retournera, s'il fait prédominer en lui, par la vertu, la partie divine sur la partie sensible; ceux, au contraire, qui se livreront au mal parcourront, après leur mort, une série de migrations au travers des formes inférieures de l'existence jusqu'à leur épuration complète [2]. La prédominance de l'élément divin sur l'élément matériel est impossible aussi longtemps que les mouvements désordonnés du corps n'ont pas été réglés par la raison. Platon distingue en l'homme trois parties : d'abord la raison, qui vient du Dieu suprême; le corps, qui est l'élément matériel; et l'âme, qui est le chaînon intermédiaire. L'être humain est ainsi formé à l'image du monde, dont il est en quelque sorte un modèle réduit. Par sa partie supérieure il touche à Dieu, et par sa partie inférieure il tient à cette matière incohérente, matrice de tous les êtres. Sa raison reflète le monde divin des idées, le monde de la beauté, de l'harmonie et du bien. Par ce côté, l'homme est immortel; mais cette immortalité n'est nulle part clairement définie et on ne peut savoir si elle est vraiment personnelle. Du reste, il y a toujours une grande distance entre l'homme et Dieu. « La nature divine n'étant jamais en communi-

[1] *Timée, id.*, p. 179.
[2] *Platonis Opera*, p. 124.

cation avec l'homme, c'est par l'intermédiaire des démons, qui sont comme les entremetteurs entre le ciel et la terre, que la Divinité converse et s'entretient avec nous, soit pendant l'état de veille soit pendant le sommeil [1]. »

Tels sont les traits généraux de la physique de Platon. Il nous suffit de les avoir indiqués. On y retrouve la grandeur et l'imperfection de sa dialectique, c'est-à-dire un puissant effort pour tout ramener à l'unité de la pensée divine, constamment déjoué par un dualisme invincible. Le dieu de Platon subit, au travers de toutes les sphères de la vie, un véritable supplice de Mézence, en étant éternellement attaché à cette matière indisciplinée qu'il n'a pas produite et qu'il ne peut détruire. L'idée du bien, principe de l'unité, est comme rivée à la diversité incohérente qu'elle ne dompte jamais qu'à moitié. Le mal est au fond de ses plus belles créations, et plus ses œuvres se multiplient, plus le mal abonde; les êtres forment une échelle décroissante. L'homme est une dégénérescence des dieux, la femme est une dégénérescence de l'homme, et ainsi de suite. Le dualisme platonicien rejoint ainsi l'émanatisme indien, sans cependant arriver à ses dernières conclusions, grâce au développement de l'élément moral.

Déjà nous avons reconnu que Platon, tout en admettant la nécessité du mal, admet chez l'homme la capacité de le vaincre, au moins en partie; il accorde une part à la liberté. La terre est à ses yeux un lieu d'épreuve et même d'expiation; car nul plus que lui n'est éloigné

[1] Θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται. *Banquet*, c. XXIII.

d'un optimisme superficiel. Notre condition actuelle lui paraît une déchéance et un châtiment. « Autrefois, dit-il, dans la vie antérieure, notre âme a contemplé les essences. Sa beauté rayonnait dans tout son éclat lorsque, mêlés au chœur céleste, nous marchions à la suite de Jupiter, comme les autres êtres à la suite de quelque autre dieu; lorsque, jouissant d'une vue et d'un spectacle ravissants, nous étions initiés aux mystères qu'on peut appeler des bienheureux, et que nous célébrions, exempts des imperfections et des maux qui nous attendaient dans la mort; quand, parvenus au plus haut degré d'initiation, nous admirions ces objets parfaits, et que nous les contemplions dans une lumière pure, purs nous-mêmes, et libres du tombeau appelé le corps. Que l'on pardonne ces longueurs, ajoute Platon, au regret qu'inspire le souvenir des spectacles dont nous jouissions alors [1]. Cette vie bienheureuse a été perdue par notre faute. » Entraînée par des influences dangereuses, notre âme a oublié les choses sacrées qu'elle avait contemplées. Nous ressemblons actuellement à ces captifs qui nous sont si poétiquement représentés dans le septième livre de la *République*, enchaînés dans la caverne qui leur sert de prison, le dos tourné à la lumière et ne voyant, par conséquent, que les ombres des objets qui passent derrière eux sans qu'ils puissent jamais les voir eux-mêmes. Cependant ces ombres pâles et fugitives suffisent pour réveiller en nous

[1] Ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοι· καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καθαροὶ ὄντες. *Phèdre*, c. XXX. (Voir tous ces merveilleux morceaux.)

le souvenir du monde supérieur que nous habitâmes, si toutefois nous n'avons pas complétement lâché les rênes au coursier farouche et indompté qui, dans la symbolique platonicienne, représente la vie matérielle. L'homme qui est encore plein du souvenir des saints mystères est reporté, par la beauté imparfaite qu'il rencontre sur la terre, vers cette beauté parfaite qu'il contempla autrefois; son âme recouvre les ailes qui la portaient jadis dans les sereines régions des essences. Détaché des soins terrestres et ne s'occupant que de ce qui est divin, il est blâmé par la multitude qui le traite d'insensé et qui ne voit pas qu'il est inspiré [1]. Le beau, splendeur du vrai, rayonnement de Dieu, et qui, tout altéré et fragmentaire qu'il soit sur la terre, rappelle la beauté souveraine, ne doit pas être simplement l'objet de notre admiration. Le philosophe n'est pas appelé à une stérile contemplation. Il doit réaliser le bien, et toute la morale de Platon est destinée à nous apprendre comment il peut y parvenir. Nous connaissons déjà la nature du bien véritable; le bien véritable c'est Dieu. Pratiquer le bien, c'est ressembler à Dieu. Mais Dieu c'est l'être un et absolu. Le mal, comme nous l'avons vu, est identifié à la contingence, à la diversité, à la vie matérielle. Ressembler à Dieu, c'est donc aspirer à l'unité et fuir la contingence [2]; c'est répudier, autant qu'on le peut, tout ce qui tient à la contingence; c'est fuir la diversité, la combattre partout, en soi comme hors de soi.

[1] *Phèdre*, c. XXIX.
[2] Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. *Théét.*, c. XXV.

Une telle morale, étroitement liée à la métaphysique platonicienne, réclame nécessairement le sacrifice de l'individualité ; elle tend à absorber les parties dans le tout, à refuser toute valeur à l'individu. C'est ce qui nous explique que chez Platon la morale soit inséparable de la politique et qu'il les ait, l'une et l'autre, exposées dans le même traité. Dans un système où le bien c'est l'unité, la société est tout, l'individualité n'est rien ; le devoir par excellence est de s'en débarrasser le plus tôt possible : ce n'est donc que dans la sphère sociale, ou dans la république que l'homme peut réaliser le bien ; car l'Etat correspond seul à ce monde des idées qui est le monde de l'unité. Aussi le type du bien pour l'individu est-il emprunté à l'Etat, qui ramène toutes les classes de la société à l'unité [1]. Le mal en nous est un schisme ; c'est la révolte d'une faculté qui rompt l'unité intérieure et détruit l'équilibre de l'âme, parce qu'elle amène le soulèvement d'une partie contre le tout. La justice consiste à lier ensemble tous les éléments qui composent l'être humain, de sorte que, de leur assemblage, il résulte un tout bien réglé et bien concerté. Platon distingue quatre vertus : la tempérance, le courage, la justice et la raison. A ces quatre vertus correspondent quatre ordres dans l'Etat : les esclaves, les guerriers, les magistrats, les philosophes ; le gouvernement de l'Etat doit appartenir à ces derniers [2]. La justice incombe plus spécialement aux magistrats, le courage

[1] Πάντα ξυνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον. *Républ.*, IV., c. XVII.

[2] Voir le liv. IV de la *République*.

aux guerriers, la raison aux philosophes. La tempérance, qui consiste chez l'individu à soumettre la partie inférieure de l'être humain à sa partie supérieure, est réalisée dans la république par le maintien de la hiérarchie sociale, et ainsi elle est aussi bien pratiquée par les basses classes que par les magistrats et les guerriers. Grâce à cette vertu, l'harmonie est conservée dans l'Etat, qui arrive à refléter, en quelque mesure, l'harmonie et l'unité du monde des idées.

Toutes les graves erreurs reprochées à Platon dans le tableau qu'il nous trace de la république idéale, découlent de l'erreur fondamentale de son système. S'il supprime la propriété, s'il anéantit la famille en sanctionnant la communauté des femmes, s'il ne conçoit l'éducation qu'en dehors de la maison paternelle, il ne fait qu'obéir à l'impulsion générale de sa dialectique, qui implique le sacrifice de l'individualité au fantôme de l'unité, et qui n'accorde aucune valeur aux parties du tout comparées au tout lui-même; les barrières derrière lesquelles se réfugie la vie privée doivent être abaissées, car la communauté de tous les biens est l'idéal d'une république vraiment philosophique. Logiquement, Platon eût dû aller plus loin; il eût dû aboutir à l'ascétisme absolu, contenu en germe dans tout dualisme. Mais la Grèce, et surtout la Grèce après Périclès, n'est pas l'Orient. L'air qu'on y respire rend les hommes libres et forts; il pousse au déploiement de l'activité. Platon n'a donc pas professé l'anéantissement universel, mais seulement l'effacement de l'individualité. De même qu'il a vu dans le temps une image mobile de l'éternité,

il a voulu que la république idéale fût une image mobile de l'unité du monde supérieur. Quelque regrettables que soient ses erreurs, on doit reconnaître que le tableau qu'il nous trace de la république idéale, où, depuis la gymnastique et la musique jusqu'à la philosophie, tout doit tendre à la ressemblance avec Dieu, respire un spiritualisme admirable. On est touché de la manière élevée dont il comprend l'éducation de la jeunesse. Il veut la soustraire à toute influence corruptrice, et, comme il le dit, nourrir chez elle les ailes de l'âme de ces substances lumineuses de la vérité et de la beauté qui seules leur conviennent.

Nous avons achevé d'esquisser cette grande philosophie qui a joué un rôle si important dans l'histoire intellectuelle et religieuse de l'humanité. Il nous est facile maintenant de mesurer la distance qui la sépare du christianisme. En vain ferait-on bon marché de la métaphysique pour s'en tenir à la morale; il y a autant de différence entre la morale du Christ et celle de Platon qu'entre le dogme chrétien et la haute spéculation de l'Académie. Aussi bien, il ne peut en être autrement; car la séparation tranchée entre le dogme et la morale est une invention de cette philosophie vulgaire qui croit que l'on peut se contenter des applications sans remonter aux principes. Il serait étrange de vouloir y ramener le grand idéaliste de l'antiquité, qui n'a vécu que pour le monde supérieur et idéal. Tel est le Dieu, tel sera le devoir; telle est la doctrine, telle sera la morale. La même distance qui sépare le dieu de Platon du Dieu des chrétiens sépare les deux morales, d'un côté, le dua-

lisme conduit à l'anéantissement de l'individualité; de l'autre, le spiritualisme triomphant consacre l'individualité humaine et la prend pour la pierre angulaire de l'édifice. Platon, comme l'Evangile, dit à l'homme que son devoir est de ressembler à Dieu; mais tandis que le dieu de Platon n'est qu'une idée sublime, un être de raison qui n'entre pas en communication directe avec les hommes, le Dieu des chrétiens est le Dieu vivant, le très-saint et le très-bon, le Dieu révélé par Jésus-Christ, dont le nom est amour. De là la richesse et la fécondité de la morale évangélique.

Si nous relevons ces imperfections du platonisme, ce n'est pas dans une pensée de dénigrement; bien au contraire, c'est afin de lui conserver sa vraie mission. Si nous considérons cette philosophie sublime comme une préparation au christianisme, au lieu d'y chercher un équivalent de l'Evangile, nous n'aurons pas besoin de la grandir outre mesure pour l'admirer [1]. Il a porté le coup de mort au polythéisme; il n'a cessé de diriger contre lui une vigoureuse polémique. Platon, le poëte philosophe, a sacrifié Homère lui-même au monothéisme, et la grandeur du sacrifice révèle l'énergie de la conviction. Il n'a pas pardonné à la sirène dont les chants avaient fasciné la Grèce, à cette fraîche et brillante poésie qui avait inspiré sa religion. Il l'a couronnée de fleurs, mais il l'a chassée parce qu'elle avait abaissé l'idéal religieux de la conscience. Platon a bien admis l'humanisme, mais il l'a spiritualisé et transformé. Ce

[1] Voir sur ce sujet le livre intéressant d'Ackermann, *Das Christliche in Plato*. Hambourg, 1835.

n'est pas l'homme tout entier qu'il a divinisé; il n'a reconnu la divinité que dans la partie supérieure de notre être. Il a ainsi élevé l'hellénisme aussi haut qu'il pouvait monter. Il a recueilli ses plus nobles éléments pour les purifier encore et les coordonner. C'est ainsi qu'après Socrate il a été l'apôtre inspiré de l'idée morale, non pas sans doute comprise dans toute sa profondeur, mais présentée néanmoins dans sa sainteté et son inflexible rigueur. Qu'on lise le *Gorgias*, le *Philèbe*, et surtout le traité sur *la République et les lois*, et l'on entendra avec ravissement la grande voix de la conscience humaine couvrant tous les sophismes de l'intérêt personnel et le tumulte des passions ! S'il nous fait assister au triomphe de l'homme inique dans la première partie de la *République*, c'est pour nous révéler à la conclusion du livre toute la fausseté de ce triomphe. « Quant aux méchants, dit-il, je soutiens que, quand même ils auraient d'abord réussi à cacher ce qu'ils sont, la plupart d'entre eux se trahissent à la fin de leur carrière; que lorsqu'ils sont devenus vieux, on les couvre de ridicule et d'opprobre, et que tous ces maux ne sont rien comparés à ceux qui les attendent dans l'autre vie. Quant à l'homme juste, soit qu'il se trouve indigent ou malade, ces maux prétendus tourneront à son avantage durant sa vie et après sa mort, parce que la providence des dieux est nécessairement attentive aux intérêts de celui qui travaille à devenir juste et à parvenir, par la pratique de la vertu, à la plus parfaite ressemblance que l'homme puisse avoir avec la divinité. Il n'est pas naturel qu'un homme de ce caractère soit négligé de celui

auquel il s'efforce de ressembler [1]. » Platon s'élève si haut au-dessus de tout eudémonisme, qu'il déclare nettement dans le *Gorgias* qu'il vaut mieux souffrir l'injustice que la commettre. « Je soutiens, dit-il, que ce qu'il y a de plus honteux n'est pas d'être frappé injustement sur les joues, ni de se voir mutiler le corps, mais que me frapper et me mutiler injustement, et que me voler et me réduire en esclavage, commettre en un mot quelque espèce d'injustice que ce soit envers moi et à ce qui est à moi, est une chose plus mauvaise et plus laide pour celui qui commet l'injustice que pour moi qui la souffre [2]. — C'est un grand combat, dit-il ailleurs, et plus grand qu'on ne pense, que celui où il s'agit d'être vertueux ou méchant [3]. Ni la gloire, ni les richesses, ni les dignités, ni enfin la poésie ne méritent que nous négligions pour elles la justice. » L'idée morale a chez Platon une telle vérité, que, comme on l'a remarqué, l'expression qu'il lui donne a parfois une singulière analogie avec des textes des saintes Ecritures. Ce qui relève surtout son point de vue éthique, c'est qu'il n'est point entaché de ce pélagianisme sec et frivole qui est au fond de toute morale purement philosophique. Il reconnaît que l'homme ne peut par lui-même s'élever au bien. « La vertu, lisons-nous dans le *Ménon*, n'est point naturelle à l'homme ni ne peut s'apprendre, mais elle survient par une influence divine. La vertu vient par un don de Dieu à ceux qui la possèdent [4]. » Platon,

[1] *Répub.*, liv. X, p. 12, 13.
[2] *Gorgias*, c. XXIX.
[3] Μέγας γὰρ ὁ ἀγών. *Répub.*, liv. X, c. VIII.
[4] Voir la conclusion du *Ménon*.

en formulant un pareil système de morale, poursuivait et complétait l'œuvre de Socrate; la voix de Dieu, qui trouve encore un profond écho dans le cœur humain, avait en lui un organe que la Grèce entière écoutait; et quand bien même l'austère révélation de la conscience était enveloppée cette fois d'un langage trop harmonieux pour ne pas distraire un peuple d'artistes par la beauté de la forme, il la recevait néanmoins; les tables de la loi éternelle, quoique taillées dans le marbre le plus blanc et le plus merveilleusement sculpté, n'en étaient pas moins lues par lui. Ce fait est d'une immense importance pour ce qui concerne l'œuvre de préparation au milieu du paganisme. Du reste, Platon ne se contentait pas de développer le sentiment de la déchéance, en peignant en traits si purs l'idéal moral à ses concitoyens. Cette déchéance, il l'affirmait énergiquement, comme nous l'ont appris les fragments du *Phèdre* que nous avons cités. L'âme, dans son état actuel, lui paraissait plus défigurée que Glaucus, le marin « dont on ne peut reconnaître la première forme, tant il a été déformé par un long séjour au sein de la mer [1]. » Il était impossible qu'en insistant comme il le faisait sur la triste condition de l'homme sur la terre, il ne contribuât pas à exciter chez lui une ardente aspiration vers une condition meilleure, et à développer le besoin du salut. Malheureusement il a faussé en partie ce besoin en même temps qu'il l'a réveillé: car il a enseigné le salut par la science bien plutôt que le salut

[1] *Répub.*, liv. X, c. XII.

par la rédemption. Il n'entrevoyait qu'un salut tout intellectuel et, par conséquent, essentiellement aristocratique et peu fait pour l'ensemble de l'humanité. C'est là sa faiblesse : c'est celle de toute philosophie qui n'a pas été complétée par la révélation. Elle ne peut qu'entrevoir ce qui est nécessaire à l'homme; elle ne peut le lui donner. Un système ne le sauve pas, car le salut est un fait; mais c'est déjà avoir rendu un précieux service à la race déchue que d'avoir réveillé ses besoins les plus profonds, et de leur avoir donné une immortelle expression.

Après tout, le platonisme a été la plus énergique protestation de l'esprit contre la chair dans l'ancien monde. Nous ne saurions mieux résumer notre appréciation sur cette glorieuse école qu'en lui appliquant ce que Platon a dit si poétiquement de l'amour dans le *Banquet :* elle désire ce qui est souverainement beau, sans posséder elle-même ce qu'elle poursuit.

Nous ne nous arrêterons pas longtemps à la philosophie d'Aristote. Ce n'est pas que nous en méconnaissions la valeur, elle a exercé une action égale à celle de Platon ; elle a créé une méthode immortelle ; elle a amassé de précieux matériaux. Elle est la plus savante des philosophies anciennes, mais elle a eu un rapport bien moins direct avec le christianisme, et elle n'a servi l'œuvre de préparation que d'une manière indirecte en perfectionnant la formule de l'humanisme et en continuant à saper par la base le polythéisme. Elle forme, comme on le sait, un contraste frappant avec le platonisme, tout en procédant de lui. Aristote, qui avait été

pendant vingt ans disciple de Platon, lui est demeuré fidèle sous un rapport ; il a admis, comme lui et bien plus que lui, peut-être, l'analogie entre les éléments supérieurs de la nature humaine et la divinité. Le dieu d'Aristote est, en définitive, la pensée, l'esprit élevé à sa plus haute puissance. Voilà pourquoi il étudie l'intelligence humaine et sa révélation dans la parole avec un soin si minutieux, espérant arriver par cette voie aux lois universelles de l'être. On conçoit, à ce point de vue, l'importance qu'il donne à la logique. Tandis que Platon s'élève immédiatement aux idées pour de là construire le monde, en s'attachant toujours à ce qui est général et éternel, Aristote se concentre tout d'abord sur le particulier, l'individuel, le contingent pour en tirer, par une patiente induction, toute sa logique. Nous ne le suivrons pas dans cette ferme analyse des formes et des modes de nos jugements, d'où il tira les grands principes de sa philosophie. De même que dans le mode ordinaire de nos jugements, qui est le syllogisme, nous allons du plus connu au moins connu, de même aussi la science d'après lui doit prendre son point de départ dans ce qui nous est le plus immédiatement connu, c'est-à-dire dans la sensation. Celle-ci, en se répétant, produit le souvenir, par le souvenir l'expérience, et l'expérience produit la science. L'esprit humain comprend deux sortes d'intelligences : l'intelligence passive, qui est comme le réceptacle de la sensation, et l'intelligence active, qui imprime aux données fournies par les sens le sceau de la pensée. Elle en dégage les premiers principes, et les vérités éternelles dont

elle a le type en elle même. Cette intelligence active est la partie divine de l'esprit. C'est elle qui imprime un caractère intelligible, une forme déterminée aux éléments incohérents et indistincts qui nous arrivent par le canal de la sensation. Ainsi, déjà dans l'être humain, nous trouvons cette dualité de la matière et de la forme qui traverse tout le système d'Aristote. La matière, c'est ce qui est passif, indéterminé, général; la forme, au contraire, c'est ce qui est actif, déterminé, particulier, L'esprit touche au monde sensible par sa passivité, et au monde divin par son activité[1]. Aristote élève ces résultats de la logique à la hauteur de principes universels. Il prouve que l'essence d'une chose ne réside pas dans ce qu'elle a de commun avec toutes les autres, mais dans ce qui l'en distingue. C'est par ses différences qu'on la définit. C'est donc là ce qu'elle a d'essentiel En conséquence l'essence des êtres ne doit pas être cherchée dans l'élément d'unité et de généralité, ou dans l'unité, ainsi que le prétendait Platon, mais dans l'élément de diversité et de particularisme. Il n'est pas possible d'être en contradiction plus directe avec le platonisme.

Ainsi l'opposition de la matière et de la forme, pour Aristote, correspond à l'opposition qui existe entre l'élément de généralité et l'élément de particularisation. D'un côté est la passivité pure, le non-être; de l'autre l'activité, l'être, la pensée. La matière et la forme sont les deux grandes causes d'où procèdent tous les êtres.

[1] Καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα διὸ καὶ ἀρχὴ καὶ τέλος. *Eth. nec.*, VI, 12.

La cause formelle est en même temps cause motrice et cause finale [1], car évidemment c'est l'élément de détermination qui imprime le mouvement à la matière passive en la déterminant, et c'est lui encore qui est la fin de l'être, puisque l'être n'existe réellement que quand il a passé de l'indétermination à la détermination. Le mouvement est la fin universelle de tous les êtres [2]. Il est éternel et permanent. Si le mouvement est ainsi universel et éternel, il est nécessaire qu'il y ait un premier moteur immobile qui le produise éternellement. Ce premier moteur, unique parce qu'il est absolu, est le dieu d'Aristote. « Le moteur immobile, lisons-nous dans le XII[e] livre de sa *Métaphysique*, est un être nécessaire ; et, en tant qu'être nécessaire, il est le bien et, par conséquent, un principe. Tel est le principe auquel sont suspendus le ciel et toute la nature. Il possède éternellement la félicité parfaite. La jouissance pour lui c'est son action même. Ce premier moteur est immatériel, car il est essentiellement énergie. Il est la pensée pure, la pensée se pensant elle-même, la pensée de la pensée. » L'activité de l'intelligence pure en soi, telle est la vie parfaite, éternelle de Dieu. Ce premier moteur, ou le bien absolu, meut le monde sans sortir de son mouvement éternellement égal, en étant l'objet du désir et de la pensée et en attirant ainsi souverainement vers lui tous les êtres. Le principe du mouvement est dans le désir universel du bien absolu.

[1] Πάντα τὰ γιγνόμενα ὑπό τέ τινος γίγνεται καὶ ἔκ τινος. *Métaph.*, Z, 7.

[2] Τὸ γὰρ ἔργον τέλος. *Métaph.*, Θ, 8.

« Le monde est mu par l'attraction qu'exerce sur lui la pensée éternelle, l'énergie sereine de l'intelligence divine[1] »

Ces principes sont appliqués à la physique. Le ciel est le premier mobile mu par le moteur divin, et tout se meut après lui. Le mouvement est la fin de chaque être; l'âme, ou l'énergie rationnelle, est la fin ou, pour parler la langue d'Aristote, l'*entéléchie* du corps. La morale, à ce point de vue, est une sorte de mécanique spirituelle; comme tout en revient au mouvement, elle est la science de l'équilibre dans la sphère supérieure de la vie. Il ne faut pas lui demander l'effort sublime du platonisme; elle rase la terre de très-près. La fin, le but de la vie, est le bonheur, et le bonheur doit être cherché dans l'activité conforme à la vertu; la vertu est définie par Aristote comme la juste mesure ou le juste milieu[2]. Le grand philosophe péripatéticien sacrifie tout à l'Etat, à l'exemple de Platon. La famille est la fin ou l'entéléchie de l'individu, et l'Etat est la fin de la famille. La dignité de l'individu est foulée aux pieds. Aussi Aristote professe-t-il sans scrupule les plus odieux principes sur l'esclavage et même sur la traite des esclaves, telle qu'elle se pratiquait dans l'antiquité. Appliquant ingénieusement à la politique ses principes ontologiques, il voit dans le sol et dans la population d'un pays l'élément matériel de l'Etat; c'est à la constitution sociale à lui imprimer une forme. On sait de quelles vives lueurs son génie a éclairé la politique. Son amour du juste milieu

[1] Κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον. *Métaph.*, K, 7.
[2] Ritter et Preller, p. 294.

l'amenait à donner la préférence au gouvernement des classes moyennes.

Si maintenant nous apprécions dans son ensemble la philosophie d'Aristote, elle nous paraît déborder déjà, par un côté, la grande période de l'hellénisme. Elle n'inaugure pas la décadence, mais elle la prépare. Nous admirons en elle le plus puissant effort de l'esprit humain dans l'antiquité; elle laisse des résultats acquis pour jamais dans la psychologie et la logique. Elle a assoupli l'instrument de la pensée philosophique; elle lui a donné une finesse et une précision dont on profitera toujours. Néanmoins, à tout prendre, elle nous semble inférieure à sa devancière. En combattant ce que la théorie de Platon sur les idées avait d'exagéré, elle a été amenée à réagir contre l'idéal lui-même et elle a ramené la philosophie sur la pente du sensualisme. Laissant le dualisme inexpliqué tout autant que le platonisme, elle a relevé le côté sacrifié par lui, le côté de la particularité, de la contingence. On peut prévoir que les successeurs d'Aristote oublieront bientôt la partie élevée de son système, celle qui concerne le premier mobile, et qu'ils s'attacheront à la sensation pour la sensation. Mais c'est surtout au point de vue moral qu'éclate l'infériorité d'Aristote. Son dieu, comme il le dit lui-même, est au-dessus de la vertu[1]; il est la pensée pure plutôt que le bien; indifférent, solitaire, il n'entretient aucun rapport avec les hommes. La morale n'a pas de base divine: elle n'a point un type éternel devant

[1] Ὁ γὰρ θεὸς βελτίων τῆς ἀρετῆς. *Eth. nec.*, VII, 1.

les yeux ; elle n'a point de secours à attendre d'en haut. Aussi la philosophie d'Aristote a eu très-peu d'action sur la conscience. Son mérite essentiel est d'avoir donné à l'humanisme hellénique sa formule la plus parfaite, en faisant de Dieu la raison éternelle, la pensée qui se contemple elle-même. Aristote a, par là même, achevé de ruiner le polythéisme dans les hautes régions de l'intelligence. « Le commandement de plusieurs, dit Aristote dans sa *Métaphysique*, n'est pas bon ; il ne faut qu'un seul chef. Une tradition venue de l'antiquité la plus reculée, et transmise à la postérité sous le voile de la fable, nous apprend que les astres sont des dieux et que la divinité embrasse la nature entière. Tout le reste n'est qu'un récit fabuleux imaginé pour persuader le vulgaire et pour servir les lois et les intérêts communs. Ainsi on donne aux dieux la forme humaine, on les représente sous la figure de certains animaux, et mille inventions du même genre qui se rattachent à ces fables[1]. »

Ce passage nous suffirait à lui seul pour nous montrer que nous avons atteint le terme de la période de progrès et de gloire pour le paganisme. D'Orient en Grèce, l'idée de Dieu s'est épurée et précisée; l'homme commence à comprendre que l'union avec la Divinité doit être autre chose qu'une absorption panthéiste ou une apothéose humanitaire. Il entrevoit une union plus sainte, une réparation plus digne de Dieu et de lui. Mais en même temps il ne sait où la trouver; l'épuration

[1] *Métaph.*, XII, 8.

de l'idée religieuse et les progrès de l'idée philosophique ont évoqué un nouvel idéal devant ses yeux; mais cet idéal est lointain et vague. Il n'a d'ailleurs aucun moyen de le réaliser; il en sait assez pour se détacher de ses anciennes religions, pas assez pour avoir une foi qui le satisfasse. Aussi n'est-il pas étonnant qu'après la grande période philosophique de la Grèce commence une période d'incrédulité, d'affaissement moral, inaugurant cette longue et universelle décadence qui était peut-être aussi nécessaire à l'œuvre de préparation que la période du développement religieux et philosophique.

III. — LE PAGANISME GRECO-ROMAIN.

—

TRANSFORMATION DU PAGANISME ANTIQUE DEPUIS ALEXANDRE ET SOUS LA DOMINATION ROMAINE.

—

La Grèce sous Alexandre et ses successeurs.

La décadence de l'hellénisme commence à l'époque de sa plus grande gloire extérieure; elle remonte aux conquêtes d'Alexandre; car, pour lui, c'était descendre que de subir l'influence de l'Orient, c'était revenir en arrière et retomber en partie de l'humanisme sous le joug des religions de la nature. D'ailleurs, ce rapprochement de tous les cultes, cette rencontre de tous les dieux devait à la longue les détruire les uns par les autres, et, de tous ces débris d'autels, former l'autel au Dieu inconnu, héritier mystérieux que le monde vieilli attendit longtemps. Depuis Philippe et Alexandre, l'ancien type démocratique, si favorable au développement de l'esprit hellénique, s'efface de plus en plus; il disparaît comme disparaît une institution qui a possédé une grande vitalité, non pas tout d'un coup, mais graduelle-

ment et avec des retours fréquents. Athènes jeta encore un vif éclat sur la liberté mourante; dans cette ville des muses, la gloire politique était inséparable de la gloire littéraire; Démosthènes, tout en défendant la république, donna au monde les plus beaux modèles de l'éloquence, et conféra l'immortalité à des discours d'occasion grâce à la perfection de la forme. Depuis la mort de ce grand citoyen, Athènes ne fit plus que déchoir, et, malgré quelques velléités d'indépendance, elle s'accoutuma peu à peu au joug étranger. On vit le peuple qui avait applaudi les harangues de Démosthènes, venir au-devant du roi Démétrius, quelques années après sa lutte héroïque contre la Macédoine, avec des couronnes de laurier et des chants tels que ceux-ci : « Les autres dieux sont trop loins ou sont sourds; ils ne sont pas ou ils n'ont pas souci de nous. Toi, nous te voyons devant nous; tu n'es pas un simulacre de bois ou de pierre, mais un corps de chair et de sang [1]. » Les divers Etats de la Grèce subirent le même sort; ballottés de domination en domination dans les luttes des lieutenants d'Alexandre, ils essayèrent de reconquérir leur indépendance en formant des confédérations; mais ils ne surent pas même s'unir pour la défense d'une cause commune; les ligues achéenne et étolienne s'affaiblissent par leurs divisions, et Sparte essaya en vain de reconquérir la suprématie. Divisés entre eux, ces petits Etats invoquèrent l'appui d'alliés dangereux, se tournant tantôt vers la Macédoine, tantôt vers l'Egypte, et pré-

[1] Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, t. III, p. 252.

parant ainsi la ruine totale de la liberté grecque, que Rome allait bientôt briser pour toujours.

Au déclin d'Athènes correspond la gloire croissante d'Alexandrie, qui devient le centre de la civilisation grecque pendant cette période. La première de ces villes avait été le foyer le plus brillant de l'hellénisme; elle avait été longtemps sa métropole intellectuelle. On y avait admiré une civilisation forte sans dureté, gracieuse sans mollesse, combinant dans un harmonieux ensemble toutes les qualités de la race hellénique. C'est ce qui fit de ce petit pays la terre classique de la liberté et de l'art; le beau dans tous les genres y apparut dans ses proportions délicates et revêtit une perfection inimitable. Athènes fut vraiment la république des lettres, la démocratie idéale où les distinctions de l'esprit l'emportaient sur toutes les autres, où tous les dons intellectuels se développaient avec une merveilleuse facilité et se retrempaient dans les luttes fécondes d'un peuple libre. Alexandrie, la nouvelle métropole de la Grèce, est en tout point l'opposé d'Athènes. Bâtie par un grand conquérant qui avait rêvé de réunir le monde sous son sceptre, elle avait été choisie par lui pour servir de point de jonction entre l'Orient et l'Occident, et il y avait fait construire des temples aux divinités de l'Egypte comme aux divinités de la Grèce. Elle fut toujours fidèle à la pensée de son fondateur : le génie de l'Orient et le génie de l'Occident s'y mêlèrent, s'y confondirent et s'y altérèrent réciproquement. Indéfiniment agrandie sous les Ptolémées, recueillant dans son immense bibliothèque tous

les trésors de la culture antique, devenue l'entrepôt du commerce universel, elle fut une ville du monde plutôt que la capitale d'un royaume ; elle eut dans son sein des représentants de toutes les religions. A côté du temple de Jupiter on vit s'élever le temple de Sérapis en marbre blanc, et, non loin, la synagogue juive. Un scepticisme universel prit naissance à Alexandrie et effaça toujours davantage les caractères distinctifs de l'esprit grec.

On peut suivre, d'Athènes à Alexandrie, la transformation qu'il subit pendant cette période, en religion comme en philosophie, dans l'art comme dans la littérature. La chute de la liberté devait avoir une influence considérable dans l'ancien monde, où la morale était si étroitement unie à la politique, où l'individu s'annihilait si complétement devant l'Etat. Une fois l'Etat asservi et humilié, l'idéal moral lui-même était voilé et la démoralisation, fruit du découragement dans une société où les consolations supérieures étaient inconnues, devait faire des progrès effrayants. En religion, l'épuration mythologique, qui avait été poursuivie avec succès par les grands artistes comme par les grands poëtes du siècle de Périclès, cessa complétement. Nous avons déjà mentionné l'action dissolvante de la philosophie grecque sur les croyances nationales. Elle avait ruiné la foi aux dieux olympiens au nom d'un idéal supérieur, mais d'un idéal trop vague pour remplacer l'ancienne foi populaire. Le langage des philosophes avait d'ailleurs toujours conservé une certaine ambiguïté sur ce point délicat ; la mort de Socrate leur avait enseigné la prudence ; ils n'avaient pas pris une position nette. Le polythéisme

était miné en dessous, mais non renversé avec franchise. Les philosophes n'avaient laissé debout que son cadavre, puisqu'ils avaient sapé la foi aux dieux homériques ; mais ce cadavre n'en subsistait pas moins, et il fallait se prosterner devant lui.

La Grèce en savait trop et pas assez ; elle en savait trop pour croire complétement à ses dieux, pas assez pour adorer une autre Divinité. Aussi n'est-il pas surprenant qu'à la période d'épuration succède une période d'abaissement religieux ; les apothéoses se multiplient ; on fonde des cultes et des fêtes en l'honneur de rois puissants, tels que Démétrius Poliorcète à Athènes, Attale à Sicyone, Antigone en Achaïe, Ptolémée à Rhodes[1]. En même temps le contact avec l'Orient ramène l'ancienne religion de la nature ; le culte de Bacchus prend une extension croissante et revêt un caractère toujours plus asiatique. L'impiété profite de cet abaissement de l'idée religieuse et Evhémère de Messine, trois cents ans avant J.-C., déclare ouvertement que les dieux ne sont que d'anciens rois divinisés après leur mort par la crainte ou par la superstition. Il ne voyait dans Aphrodite qu'une courtisane merveilleusement belle, et il racontait qu'Harmonia était une danseuse phrygienne séduite par Cadmus.

Le mouvement philosophique de cette époque poussait dans la même voie d'abaissement religieux et moral. D'après l'exposé que nous avons fait de la philosophie d'Aristote, on peut prévoir qu'il était dangereux pour

[1] Dœllinger, p. 315.

ce maître illustre d'avoir des continuateurs. S'il s'était retenu, par la vigueur de son génie, sur la pente du sensualisme, où il glissait déjà, ses successeurs n'étaient pas capables du même effort; la partie élevée de sa métaphysique, concernant le moteur immuable, le Dieu bienheureux qui se pense éternellement et qui n'est que la pensée de la pensée, tout ce grand côté de sa philosophie allait être oublié ou méconnu, et le conseil, que par opposition au platonisme il avait donné à ses disciples, de s'attacher avant tout à la sensation, mal compris et exagéré par eux, devait, dans un temps d'affaissement moral, ouvrir la carrière au sensualisme. Déjà ses disciples immédiats, les péripatéticiens Dicéarque et Straton, écartaient résolûment l'idée de Dieu de la philosophie; ils affirmaient qu'aucune divinité n'était nécessaire pour expliquer la formation du monde. Ainsi qu'on le voit toujours aux temps de décadence sociale, une école sceptique apparaît, cachant une amère tristesse sous son rire ironique; elle vient proclamer de cruelles déceptions et elle ne triomphe que sur les ruines des grandes choses. De même que les premiers sceptiques avaient brisé l'un contre l'autre l'atomisme et la doctrine d'Elée, les nouveaux sceptiques opposent Aristote à Platon et Platon à Aristote ; ils trouvent leur meilleure joie à voir ces deux illustres philosophes se transpercer mutuellement et succomber avec la philosophie elle-même, dont ils ont été les représentants les plus puissants. Timon et Pyrrhon déclarent que de chaque chose on peut également dire qu'elle est et qu'elle n'est pas, et, qu'en conséquence, il faut cesser de se tourmenter et arriver au

calme absolu, qu'ils décorent du nom d'ataraxie [1]. Spectateurs des hontes de leur patrie, entourés de tous les exemples de lâcheté et de corruption, ils écrivent cette maxime, digne d'un temps où la liberté meurt trahie par les sens : « Rien n'est honteux, rien n'est juste en soi, la loi et les coutumes font seules la justice et l'iniquité [2]. » Arrivé à cet extrême, le scepticisme meurt dans le vide qu'il a fait autour de lui. Pyrrhon déclarait que la négation trop nettement articulée impliquait encore la possibilité d'une certitude et qu'il fallait s'en abstenir.

Si l'on mesurait par la durée l'importance des écoles, nulle gloire n'eût égalé celle de l'école épicurienne et de l'école stoïcienne. Cependant ce sont deux philosophies de décadence, d'abord parce qu'elles professent le dédain de la haute spéculation et ensuite parce qu'elles reposent sur des principes sensualistes. Il n'est pas nécessaire de le démontrer longuement pour l'épicuréisme : d'après Epicure, la philosophie est essentiellement l'art de nous rendre heureux ; c'est donc avant tout une morale, et quelle morale ! Son principe premier est qu'il faut fuir la souffrance et chercher le bonheur, identique au plaisir [3]. Nous ne devons être guidés dans notre choix des plaisirs que par la pensée d'éviter toute souffrance. C'est à ce titre que la vertu qui n'est pas autre chose

[1] Πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δ' ἀταραξίαν. Ritter et Preller, p. 324.

[2] Οὔτε καλὸν οὔτε αἰσχρόν, μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα. Diog. Laert., l. IX, 61.

[3] Ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν. Ritter et Preller, p. 333.

que la modération est désirable [1]. Ce n'est pas du reste qu'il faille s'abstenir des autres plaisirs. Epicure dit nettement que le commencement et la racine de tout bien est dans les plaisirs de la table [2]. Il ajoute que nous devons éviter de nuire à notre prochain, afin qu'il ne porte pas atteinte à nos propres intérêts.

En logique, tout est ramené à la sensation; l'atomisme pur est le principe de la physique épicurienne. Les corps ont été formés par la combinaison des atomes; l'âme n'est qu'un composé d'atomes légers, elle périra quand ils se sépareront [3]. Les dieux sont des êtres matériels comme l'âme; impassibles, ils ne s'occupent pas de nous et il ne faut pas les fatiguer, ou plutôt nous fatiguer, en les priant [4]. Une telle philosophie se juge elle-même; elle convient aux époques d'asservissement et de corruption, car elle proclame l'impunité de l'injustice et la légitimité de la volupté. Il n'est pas de plus sûr moyen d'enchaîner un peuple libre que de le dégrader.

Le stoïcisme, fondé par Zénon et complété par Cléanthe et Chrysippe, partait de principes logiques identiques à ceux de l'épicuréisme pour conclure en morale dans un sens diamétralement inverse. Lui aussi plaçait dans la sensation le point de départ de toute science; la sensation écrit les idées sur l'âme comme sur une cire

[1] « Le plaisir est le commencement et la fin du bonheur. On ne peut vivre agréablement si l'on ne vit raisonnablement et justement. » Diog. Laert., X, 128.

[2] Ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή. Ritter et Preller, p. 338.

[3] Ἡ ψυχὴ σῶμα. Diog. Laert., X, 63.

[4] Diog. Laert., X, 123.

amollie, préparée à recevoir des empreintes [1]. La certitude se fonde sur une certaine évidence sensible, et la vérité elle-même est corporelle [2]. Les stoïciens professent le panthéisme le plus décidé. Les deux principes de l'univers, d'après eux, sont la matière et la raison, qui n'est que le feu subtil appelé le feu artistique, principe actif répandu dans l'univers comme le sang dans les veines [3]. C'est lui qui est le Dieu véritable, le Jupiter universel qui pénètre toute chose [4]. Le monde, pris dans son ensemble, réalise le bien; le mal n'est que relatif et apparent : il consiste dans la particularité et la passivité. Du reste, tout se plie aux lois de la fatalité. L'âme n'est pas immortelle, car elle est corporelle [5]; la partie de l'âme universelle qui l'anime se confondra en définitive avec le principe actif du monde. Quant à l'univers, il doit être consumé par le feu, mais pour renaître après cette combustion [6].

De cette physique matérialiste, le stoïcisme tirait une morale sévère, mais irréalisable et souvent inconséquente. Le premier principe de cette morale semble, au premier abord, appartenir à l'épicuréisme. « Il faut, dit Zénon, se conformer à la nature [7]. » Mais la nature pour lui, c'est le principe actif, c'est la raison. Se conformer à la nature, c'est donc faire dominer toujours le principe

[1] Ritter et Preller, *Hist. Phil. ex fontibus*, p. 358.
[2] Ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμα. *Id.*, p. 364.
[3] Diog. Laert., III, 34.
[4] Πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου. Ritter et Preller, p. 366.
[5] Diog. Laert., VII, 156.
[6] Ritter et Preller, p. 368.
[7] Τὸ ὁμολογουμένως ζῆν. Ritter et Preller, p. 380.

rationnel et actif, c'est se mettre au-dessus de la passivité, c'est triompher de toute émotion, de toute souffrance et aussi de tout plaisir, car le plaisir est un état passif de l'âme : c'est arriver à l'insensibilité [1]. La vertu est identique à la raison : aussi s'enseigne-t-elle comme un système. Elle est absolue de sa nature ; on l'a ou on ne l'a pas, car le principe rationnel est un et indivisible [2]. Il n'y a pas de degrés, pas de nuances dans la vie morale. Du reste, le stoïcisme, sous sa première forme, n'a pas professé le rigorisme qu'il affiche plus tard à Rome; il ne s'est pas élevé si haut à Athènes. Il paraît même que sous prétexte d'impassibilité, les premiers stoïciens toléraient sans scrupule quelques-uns des vices les plus honteux du paganisme. La philosophie du Portique devait subir plus tard une épuration notable, en ralliant à elle toutes les grandes âmes qui voulaient réagir contre l'effroyable abaissement moral de la Rome impériale. Elle fut le refuge des nobles cœurs; mais, ainsi que nous le verrons, elle eut beau pousser la sévérité jusqu'aux dernières limites, elle ne parvint jamais à neutraliser les funestes conséquences de ses premiers principes. Elle ne put s'élever jusqu'au spiritualisme. Niant à la fois Dieu et l'immortalité, elle ne sut pas donner à la morale ses véritables bases; ramenant tout au moi, elle fut, malgré les apparences, entachée d'un incurable égoïsme. L'orgueil lui ôte tout caractère désintéressé ; découragée de son impuissance métaphysique, elle se concentra de plus en plus sur les appli-

[1] Diog. Laert., VII, 87. — [2] Diog. Laert., VII, 127.

cations pratiques. Si le stoïcisme fut puissant comme protestation contre les pires infamies du paganisme, il se borna à constater la décadence sans la retarder d'un jour.

Le scepticisme n'avait trouvé son maître ni dans le stoïcisme ni dans l'épicuréisme. Aussi reparaît-il sous une forme nouvelle. Il prétend se couvrir du nom de Platon et renouer la chaîne de la vraie tradition socratique. La nouvelle académie, d'abord modérée et prudente avec Arcésilas, déclare bientôt, par la bouche de Carnéade, que toute certitude est impossible. S'emparant de l'idée des stoïciens que la sensation est la source de nos connaissances, Carnéade établissait sans peine que la sensation ne donne rien d'absolu ni de certain, et il en concluait qu'il faut nous en tenir au vraisemblable [1]. D'un tel principe on ne pouvait tirer que l'eudémonisme, et Carnéade ne s'en fit pas faute. Ainsi, depuis que la philosophie avait déserté les hauteurs du platonisme, elle était fatalement ramenée au scepticisme et au matérialisme. Elle se condamnait au triste rôle de maximer les pratiques d'une époque de corruption.

Si, de la philosophie, nous passons à la littérature, nous serons encore plus frappés de la transformation qui s'opère dans le génie grec. On sent qu'il a perdu l'inspiration créatrice; il ne respire plus l'air vivifiant de la liberté et ne se retrempe plus dans les luttes démocratiques. Aussi, pour tout ce qui implique le déve-

[1] Ritter et Preller, p. 404, 405.

loppement de la vie politique, la décadence est notoire. La comédie nouvelle et l'idylle sont les seuls genres qui conservent une distinction réelle. C'est que Ménandre pour peindre les vices de la vie privée, et Théocrite pour célébrer les charmes de la solitude, n'ont pas besoin des nobles inspirations du patriotisme. Rien ne les remplace pour la grande poésie, et l'hospitalité splendide que reçoivent dans le Musée d'Alexandrie les représentants les plus éminents des lettres et des sciences, ne leur rend pas le souffle qui animait les Eschyle, les Sophocle et les Pindare. La tragédie n'est plus la représentation solennelle des mythes nationaux; c'est un exercice littéraire, un concours académique dont un roi distribue les récompenses. Les sept poëtes de la pléiade, malgré leur appellation ambitieuse, ne dépassent pas la médiocrité : ce sont des déclamateurs et des érudits. La poésie épique tourne à la dissertation; elle devient didactique et scientifique. Callimaque de Cyrène ne chante pas les héros, il célèbre les causes. Dicéarque écrit une description géographique de la Grèce, et Aratus fait un poëme sur les phénomènes. Les *Argonautes* d'Apollonius de Rhodes ont beau recouvrir la science d'une forme souvent poétique, l'érudit l'emporte sur le poëte; la foi, la naïveté, l'enthousiasme lui manquent. Quelquefois la poésie est rencontrée comme par accident; on est saisi par un beau vers, par une brillante description; mais la réflexion domine, et avec elle la froideur. Le moment n'est pas encore venu où une source nouvelle de poésie jaillira de la terre desséchée, la poésie de la tristesse éclairée d'un pressentiment pro-

phétique. L'ancien monde n'est pas encore assez humilié; il n'accroît plus ses richesses, mais il en fait l'inventaire. Il éprouve une vive satisfaction à les compter, et cette satisfaction, qui n'est plus l'enthousiasme, est ce qu'il y a de plus contraire à la poésie. Si les poëtes manquent, les grammairiens et les commentateurs abondent; ils fixent le canon de la littérature grecque, et déterminent avec soin les œuvres vraiment classiques, avouant ainsi que la grande époque littéraire est passée, et qu'eux et leurs successeurs en sont réduits à imiter les types immortels du beau sans essayer d'en créer de nouveaux. Zénodote, Aristophane de Byzance et Aristarque, occupent le premier rang parmi les critiques et les grammairiens; mais s'ils dissèquent habilement la grande poésie, ils n'ont pas le pouvoir de la ressusciter. L'histoire seule trouve son profit dans les circonstances nouvelles qui ont été faites à la littérature : son horizon s'est élargi; elle n'est plus exclusivement nationale; elle commence à rechercher avec Polybe, l'enchaînement profond des causes et des effets. L'éloquence, au contraire, dépérit de plus en plus : elle n'est plus la langue nerveuse et passionnée des débats publics au sein d'un peuple libre ; plus elle est vide et creuse, plus elle prend des formes amples et affecte une fausse majesté. Cicéron l'a caractérisée admirablement en l'appelant *asiatique;* c'était peindre d'un mot sa pompe frivole et sa bassesse.

On put croire que l'art, depuis Alexandre, prendrait une extension nouvelle [1]. Le premier contact avec

[1] Voir Ottfried Muller, *Archæologie*, p. 144-176.

l'Orient rajeunit l'inspiration sans l'altérer; la nationalité hellénique avait encore trop de vigueur pour abdiquer. L'artiste grec pouvait bien être séduit par le grandiose oriental, mais non pas déserter la tradition des écoles de son pays. Cependant le nouvel ordre de choses inauguré par le conquérant allait bientôt précipiter la décadence des arts plastiques. L'artiste, dans les intelligentes démocraties de la Grèce, devait chercher dans ses œuvres à saisir l'esprit et l'imagination de tout un peuple artiste lui-même. Il fallait donc qu'il s'attachât à un point de vue élevé, universel et vraiment humain : de là le caractère religieux et patriotique de ses inspirations. Il n'en est plus de même depuis qu'il a trouvé auprès des princes une protection assurée. Il est désormais préoccupé de flatter leurs goûts et leurs plaisirs. Toutes les grandes idées de l'hellénisme avaient été exprimées par les glorieux artistes du temps de Périclès. Ils avaient, comme les poëtes leurs contemporains, emporté avec eux la noble inspiration à laquelle ils avaient obéi. Leurs successeurs étaient rompus à tous les secrets du métier; ils maniaient le ciseau avec une habileté remarquable; mais ils n'avaient pas d'idées grandes, et surtout d'idées religieuses à exprimer. L'art se faisait courtisan; il l'était avec une distinction merveilleuse, mais qui ne pouvait racheter la vile condition acceptée par lui. Il élevait plus de palais que de temples; il visait au brillant et à l'utile, comme le prouve la construction d'Alexandrie et d'Antioche. Il était beaucoup plus préoccupé d'embellir la demeure de l'homme que de donner un caractère imposant aux édifices reli-

gieux. L'ordre corinthien avait universellement détrôné l'ordre dorique; les arts mécaniques prenaient un développement extraordinaire; les chars, les machines de guerre étaient ornés avec luxe; la sculpture multipliait les statues de princes, comme aussi les marbres qui personnifiaient les villes fameuses; les statues des dieux, procurant moins de profit, étaient beaucoup plus rares. L'école de Rhodes, fondée à cette époque, produit des chefs-d'œuvre, comme le *Laocoon* et le *Taureau de Farnèse*. Mais déjà la préoccupation de l'effet est sensible; elle a quelque chose de théâtral, tout en demeurant fidèle aux règles du beau. On peut prévoir que plus l'inspiration manquera, plus la recherche de l'effet sera sensible, plus on s'éloignera de la beauté classique, si pure et si paisible. Les pierres précieuses sont travaillées avec un grand soin, comme tout ce qui tient au luxe. Quant à la peinture, elle suit la même marche que la sculpture; elle tourne au métier; elle s'amollit et se prodigue. La mosaïque, qui contribue à l'ornementation des palais, acquiert une prédominance fâcheuse. Ainsi, en religion comme dans la philosophie et dans l'art, la décadence se prépare, retardée encore et dissimulée par l'éclat d'une civilisation raffinée, mais amenée irrésistiblement par la corruption croissante et l'écroulement des bases morales du monde ancien. Un événement considérable va hâter cette décadence; c'est la conquête de la Grèce et du monde par Rome et la formation de l'empire.

Rome avant et après la conquête de la Grèce.

Pendant que la Grèce s'épuisait en luttes intestines, une puissance nouvelle surgissait en Italie, et tout faisait prévoir qu'elle serait l'héritière heureuse des conquêtes d'Alexandre. Ses origines avaient été humbles et obscures. Elle avait eu pour berceau une petite ville du Latium, habitée par une population rude et grossière, singulier ramassis de bergers et de brigands. Mais cette peuplade ignorée, et qui méritait à tous égards ce nom de barbare si généreusement prodigué par la Grèce, possédait une force cachée qui est le secret des grandes choses et qui accomplit l'impossible sur la terre. Elle avait foi dans ses destinées, et cette foi était indomptable, car après chaque revers elle reparaissait plus énergique. Le peuple romain n'avait pas cessé un seul jour de marcher à son but de conquêtes, avec une persévérance aussi infatigable qu'héroïque. Aucune victoire n'épuisait son ambition, aucune défaite ne brisait son courage. Vaincu, il attendait un retour de fortune; vainqueur, il faisait un pas en avant. Jamais l'unité et la solidarité des diverses générations d'un peuple n'apparurent plus réelles; on eût dit un seul homme toujours animé d'une même pensée. L'œuvre commencée par les pères était reprise sans hésitation et sans retard par les fils au point où elle avait été laissée. Cette forte race romaine fut aussi bien trempée par les luttes de la démocratie que par la guerre étrangère. Les violents débats entre les patriciens et les plébéiens remplissent toute l'histoire

intérieure de Rome ; ils lui donnèrent ce caractère de fierté et de dureté qui caractérise son génie. Elle grandit sous le régime d'une orageuse liberté qui remuait trop de passions pour ne pas être souvent ensanglantée. Le Romain se repose de la guerre et du forum par l'agriculture ; ses mains sont vouées à la charrue et au glaive. De là une grande simplicité de vie qui va jusqu'à l'austérité, un je ne sais quoi de grand et de sérieux répandu sur toute l'existence, la pureté relative des mœurs, la dignité du foyer domestique, mais aussi une dureté implacable pour le vaincu ou pour l'étranger. Le Romain de la république, comme on l'a très-bien dit, est l'homme du droit ; il le représente dans ce qu'il a d'inexorable, il l'a formulé avec une incomparable netteté et un grand sens pratique ; mais il n'a pas compris que s'il a des droits, il a aussi des devoirs. Il se regarde naïvement comme le créancier du genre humain et il s'imagine qu'il lui appartient en propriété légitime, tandis qu'il ne lui doit rien que des proconsuls pour l'exploiter. Cette inflexibilité et cet orgueil revivent dans la langue de cette race conquérante, langue précise comme un commandement militaire, brève comme un mot d'ordre dans le combat, négligeant toutes ces articulations délicates qui assouplissent le discours et dont l'idiome grec abonde. *Festinat ad res.* C'est la langue de l'action, tranchante et dure comme un glaive. Elle ne se contente pas de peindre la pensée, elle la grave et la burine.

On comprend que la religion d'un tel peuple dut différer profondément du paganisme hellénique. Ses premières croyances furent un mélange d'anciennes

traditions locales. On retrouvait dans ses idées religieuses les données élémentaires des religions de la nature, l'adoration de ses forces ou de ses lois. Les dieux cachés adorés en Etrurie représentaient le pouvoir mystérieux et inexorable de la nature. L'Indra védique reparaît dans la religion étrusque ; en effet, comme les premiers Védas, elle voit la manifestation par excellence de la divinité dans le grondement du tonnerre et l'éclat de la foudre. Les Etrusques cherchaient dans les éclairs les signes de la volonté divine ; la science des augures était très-développée au milieu d'eux. Leur religion était essentiellement un art, l'art de découvrir les desseins des dieux et d'agir sur eux par des rites variés. Ils avaient également donné une grande importance aux divinités d'un ordre inférieur, aux démons et aux génies. Ils les appelaient dieux lares et en avaient fait les protecteurs du foyer et de la famille[1]. Cette religion bizarre, mélangée aux cultes divers du Latium et quelque peu enrichie par les traditions helléniques qui arrivaient par la Grande-Grèce, fut le premier fond des croyances nationales de Rome ; mais bientôt la fière cité les marque de l'empreinte qu'elle laissait sur tout ce qu'elle s'appropriait. Son génie était en tout l'opposé de celui de la Grèce ; elle n'avait point cette riche imagination qui crée les mythes et fait de l'histoire des dieux une brillante poésie. Aussi jusqu'au jour où la Grèce, asservie par Rome, la conquit moralement et déversa sur elle toute sa civilisation, rien

[1] Dœllinger, p. 457-463.

de plus pauvre et de plus nu que la mythologie romaine. Elle n'a aucun caractère idéal, c'est la plus prosaïque de toutes les religions. Elle ne cherche pas à inventer de poétiques légendes; elle ne se préoccupe point de glorifier les fondateurs de la race sous le nom de héros, mais se borne à diviniser la vie réelle, sans éprouver le besoin de la transformer. Essentiellement agricole, elle s'empare de tous les détails de la vie des champs pour les consacrer et les sanctifier. Les dieux sont de simples abstractions de la nature, sans analogie réelle avec l'homme; ils demeurent impersonnels comme les lois du monde physique. Aussi se multipliaient-ils à l'infini, bien que le culte de Jupiter Maximus maintînt à Rome une espèce de monothéisme. « Toute la mythologie romaine, dit très-bien Benjamin Constant, était non-seulement morale, mais historique. Chaque temple, chaque statue, chaque fête, rappelait aux Romains quelque danger dont les dieux avaient sauvé Rome. Chaque divinité prend une vertu sous sa protection : Jupiter inspire le courage, Vénus la fidélité conjugale, Neptune prépare aux résolutions prudentes, Hercule aux inviolables serments[1]. » Junon Sospita était adorée parce qu'elle avait accordé aux Romains une victoire éclatante sur les Gaulois; Jupiter Stator avait arrêté leur fuite; Castor et Pollux avaient combattu pour eux; Jupiter Latial avait présidé à l'alliance de tous les peuples latins. Le sacerdoce romain était électif. Il n'était pas inféodé à des familles spéciales comme en Grèce et jouissait d'une

[1] Benjamin Constant, *Du polythéisme romain,* liv. I, ch. V.

grande influence politique, car c'étaient les prêtres qui prononçaient sur la légimité des adoptions et des testaments. Le nom de pontife venait du pont jeté par Ancus Martius sur le Tibre, et qui était remis à la garde des prêtres. « Les fêtes célébrées à Rome étaient presque toutes consacrées à son histoire. Les *Lémuries* étaient de solennelles expiations du meurtre commis par le premier roi ; les *Quirinales* éternisaient son apothéose. Les danses sabiennes se célébraient en l'honneur du bouclier que les dieux avaient jeté du ciel aux Romains [1]. » Ainsi toujours l'idée humaine et nationale l'emportait sur l'idée religieuse. Le culte se faisait remarquer par la complication du rituel et la multiplicité des sacrifices. La science des aruspices et des augures était développée à Rome comme en Etrurie ; on y adorait aussi avec prédilection les dieux lares et les pénates.

Un changement profond s'opéra dans la constitution et dans l'esprit du peuple romain, depuis l'époque où, maître de l'Italie et vainqueur de Carthage, il ne connut plus d'obstacles à son ambition. Les dépouilles des nouvelles provinces conquises firent affluer les richesses à Rome, l'ancienne simplicité de mœurs s'effaça, un luxe insolent fut étalé. La classe moyenne dans laquelle s'étaient recrutées ces héroïques légions qui avaient assuré la prépondérance romaine, tendait a disparaître. Il n'y avait plus en présence qu'une aristocratie corrompue et une tourbe de mendiants turbulents et impérieux sur laquelle tous les factieux pouvaient compter.

[1] Benjamin Constant, *Du polythéisme romain*, liv. I, ch. V.

La conquête de la Grèce, achevée 146 ans avant Jésus-Christ, hâta, plus qu'aucun autre événement, la décomposition de l'ancienne société. Le contact de deux civilisations si différentes leur fut également funeste, parce que chacune apportait à l'autre sa part de corruption. Le Romain avait gardé sa rudesse, mais sans y joindre son austérité primitive ; il éprouvait une âpre avidité de richesse et de jouissance. Transporté soudain au milieu des plus merveilleux trésors artistiques du monde, il fut comme enivré, et, sans en bien comprendre le prix, il chercha aussitôt à se les approprier. Mais la culture de la Grèce n'était pas aussi facile à conquérir que ses provinces. On pouvait transporter à Rome ses marbres précieux, mais non sa grâce délicate. Il était beaucoup plus aisé de lui emprunter ses vices et surtout les doctrines qui les justifiaient, comme l'épicuréisme et le scepticisme. La Grèce joua vis-à-vis de Rome le rôle d'une esclave intelligente qui cherche à dominer son maître en flattant ses passions. Elle se dégrada toujours davantage à ce honteux métier, sans parvenir jamais à élever jusqu'à elle son redoutable disciple, qui était en même temps son tyran. Il avait une manière de redire la leçon apprise par lui qui en changeait complétement la nature. La poétique mythologie grecque, transportée à Rome, y perdit tout caractère idéal ; elle se matérialisa et subit ainsi une profonde altération. Nous verrons à quel degré d'abaissement descendit l'humanisme à la période suivante.

La littérature romaine copie la Grèce avec Ennius et

Livius Andronicus; mais leur main est trop rude pour faire revivre dans la copie la grâce et la fraîcheur de coloris de l'original. Le génie de Rome ne brille à cette époque que dans la comédie avec Plaute et Térence, parce que le ridicule abonde dans cette phase intermédiaire où des mœurs nouvelles luttent contre d'anciennes traditions nationales. Les artistes grecs remplissent la ville, ils y portent leur facilité, l'élégance et la souplesse de leur manière; mais ils travaillent pour les oppresseurs de leur patrie : c'est dire à quel point l'inspiration élevée doit leur manquer. Cependant, ils sont encore trop près de la grande époque artistique pour ne pas produire des œuvres admirables. Rome est embellie par eux et leur disciples. Rien ne peut plus arrêter le luxe. Mais l'agent le plus actif de la corruption est le sophiste grec de la décadence, le représentant de la nouvelle académie, le sceptique blasé qui, comme Carnéade, vient enseigner à Rome le mépris des choses saintes et saper les bases morales de la société. Toutes ces influences combinées amènent la chute de la république. Rien ne prépare mieux l'humanité à accepter docilement les jeux de la force qu'un scepticisme effréné. Il y a entre l'incrédulité et le despotisme une secrète mais sûre intelligence. Du jour où Rome ne crut plus à ses dieux, elle ne crut plus à elle-même; la république était frappée des mêmes coups qui avaient atteint la religion, et le pouvoir n'était plus qu'une proie disputée par des ambitieux sans crainte comme sans scrupules. Ni la vertu d'un Caton, ni l'éloquence d'un Cicéron, ni le poignard d'un Brutus ne pouvaient sauver la

liberté. Rome était mûre pour l'empire des Césars et elle en était digne avant qu'il fût inauguré par Octave. Malgré l'éclat dont il s'entoure à ses débuts, augmenté de toute la splendeur d'une grande époque littéraire, malgré le repos qu'il procure quelque temps au monde, il n'en inaugure pas moins, quoi qu'en dise Gibbon, l'universelle décadence qui devait démontrer l'impuissance radicale du paganisme à opérer l'œuvre de restauration. Heureusement pour l'humanité, cette impuissance est de plus en plus sentie, tous les yeux se tournent vers l'Orient; quelques regards se portent plus haut. Le monde ancien qui s'affaisse sur lui-même frémit dans une mystérieuse attente. C'est cet état contradictoire que nous avons à peindre maintenant, recueillant avec soin tous les signes de la décadence et tous les soupirs vers la délivrance qui montent des cœurs. Nulle époque de l'histoire ne présente tant de contrastes, tant de sujets de tristesse et d'indignation et tant de motifs d'espoir. Tous les éléments bons et mauvais sont en fermentation. La grande préparation s'achève, et, si la nuit est sombre et épaisse, déjà l'horizon se dore de prophétiques clartés.

LE MONDE GRÉCO-ROMAIN.

—

La décadence universelle et l'universelle aspiration [1].

Il peut sembler étrange que l'on parle d'une universelle décadence dans un temps où le monde ancien, réuni presque tout entier sous une domination unique, a toutes les apparences de la puissance et de la prospérité. Comprenant l'Espagne, la Gaule, la Bretagne, l'Italie, l'Illyrie, la Grèce, l'Asie Mineure, l'Egypte, l'Afrique et les îles de la Méditerranée, c'est-à-dire 600,000 lieues carrées des plus fertiles contrées, l'empire romain réalisait à peu près le rêve de tous les grands conquérants : c'était bien l'empire du monde. Il était défendu par une armée régulière de cinq cent

[1] La source principale est la littérature grecque et romaine sous l'empire. J'ai indiqué avec soin dans les notes les ouvrages des divers auteurs auxquels j'ai emprunté des citations. Je rappelle l'ouvrage de Dœllinger, déjà cité ; les pages si remarquables qui ouvrent l'Introduction de la grande *Histoire de l'Eglise*, de Néander. Pour l'état social du monde romain, je citerai : *De l'influence du christianisme sur le droit écrit des Romains*, par M. Troplong. Paris, 1855. — Laboulaye, *Recherches sur la condition des femmes*. — Augustin Thierry, *Introduction à l'histoire des Gaulois sous la domination romaine*. — *Essai historique sur la société civile dans le monde romain*, par Schmidt. Strasbourg, 1853. — *Les Césars*, par Champagny. Voir aussi le morceau si remarquable de M. Villemain sur le stoïcisme et la décadence du paganisme, dans son *Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle*.

mille hommes, rangés dans les cadres de ces fameuses légions, qui constituaient la plus savante organisation militaire connue. Le despotisme impérial, résultant de la concentration sur une seule personne de toutes les charges de la république, avait tout transformé dans l'ancienne constitution en paraissant tout conserver. On pouvait croire qu'il donnerait la paix au monde fatigué. Auguste mettait un peu d'ordre dans le chaos mythologique de Rome, et essayait par voie de décret une restauration religieuse. La littérature et les arts atteignaient leur apogée ; la langue, assouplie par Horace et Virgile, unissait la précision à l'élégance et revêtait cette beauté classique si fugitive dans les littératures, mais qui fixe les règles du beau véritable parce qu'elle en est le type le plus parfait. Toutefois, la restauration religieuse, comme la restauration littéraire, n'était qu'une halte dans la décadence, ou plutôt elle réussit à la déguiser un moment sans l'interrompre. La restauration religieuse est purement politique et ne parvient pas à dissimuler le mépris des dieux, qui est devenu général. Des deux grands poëtes du siècle d'Auguste, l'un est un épicurien, et l'autre trouve sa meilleure inspiration dans une mélancolie étrange, qu'il exprime dans des vers comme on n'en a plus entendu. Virgile n'est pas le poëte d'une race jeune ; c'est le poëte d'un temps de tristesse ; il chante à cette heure du soir où, comme il a dit lui-même, les ombres descendent plus grandes des montagnes. Mais ce soir s'illumine pour lui de lueurs mystérieuses ; il y a de radieux lointains dans cette poésie doucement attristée ; il chante à sa manière la

rénovation prochaine. Si l'on en excepte Virgile, ce que les poëtes de cette époque célèbrent avec le plus de charme c'est la volupté. Les *Métamorphoses* d'Ovide réduisent l'histoire des dieux à de galantes aventures, et la grâce du style ne rachète pas l'impiété de l'inspiration. La restauration littéraire nous apprend à estimer à son prix ce que vaut la restauration religieuse. Nous sommes en droit de considérer le siècle d'Auguste comme un épisode dans l'histoire de la décadence du paganisme. Elle commence avant lui, elle se poursuit après lui, et, à y regarder de près, il ne fait pas perdre un jour au travail de décomposition sociale. Aussi, dans le tableau que nous en présenterons, et qui doit être un tableau d'ensemble, nous comprendrons les temps qui précédèrent immédiatement l'empire comme ceux qui le suivirent.

C'était une grande vie sous le rapport du luxe que la vie romaine a la fin de la république et au commencement de l'empire. Les maisons, comme le dit Sénèque, étaient toutes reluisantes d'or; on y voyait circuler une foule d'esclaves parés de vêtements somptueux; les richesses s'étalaient dans les moindres réduits, et des jets d'eau s'élevaient en gerbes étincelantes dans les salles du festin [1]. Le palais d'un riche Romain comprenait souvent quatre salles à manger, vingt chambres à coucher et cent autres chambres; il était entouré d'un double portique de marbre [2]. Le luxe des édifices publics

[1] « Divitiis per omnes angulos dissipatis. » Sénèque, *De tranquill. anim.*, ch. I.
[2] Pétrone, *Satyricon*, ch. LXXVII.

l'emportait encore sur le luxe des particuliers. Divisée en quatorze régions, Rome comptait une multitude innombrable de temples et d'aqueducs. Les forums étaient entourés d'un millier de statues. Le forum principal était ceint de deux portiques de colonnes richement ornées ; les temples se groupaient tout autour ; le peuple promenait majestueusement son ennui sous ces vastes portiques. Les thermes qui lui étaient destinés étaient ornés de tableaux. Pavés avec le marbre d'Alexandrie, remplis de mosaïques précieuses, ils versaient l'eau du bain par des robinets d'argent [1]. Les cirques n'étaient pas moins magnifiques. Caligula alla jusqu'à y faire semer de la poudre d'or [2]. Rome était vraiment la résidence royale du peuple dominateur du monde. La ville impériale jetait un tel éclat que, selon l'expression de Pline, elle semblait avoir fait lever sur la terre un autre soleil. Apulée l'appelle la ville sainte. On y menait une existence de fêtes et de loisirs, en passant sans cesse du Champ de Mars au Cirque et au Forum.

Cependant rien n'est plus précaire que cette existence somptueuse. Le peuple romain vit, non de son travail, mais d'aumônes. Tous les arts et tous les métiers sont abandonnés aux esclaves ; quant à lui, il est nourri et amusé par ses maîtres. C'est d'Egypte que vient sa subsistance; et sa vie, selon l'énergique expression de Tacite, est confiée aux hasards de la mer [3]. La fortune

[1] Sénèque, ép. LXXXVI.

[2] Suétone, *Caligula*, 18.

[3] « Navibus et casibus vita populi romani permissa. » Tacite, *Annales*, XII, 43.

des riches est obérée par le fisc et dévorée par les énormes dépenses d'un luxe insensé. La population diminue dans des proportions effrayantes. L'esprit de famille disparaît : on ne veut plus se marier. En vain Auguste promulgue la loi Pappia Poppæa, qui punit le célibat et accorde des récompenses aux nombreuses familles; on y échappe par le subterfuge des adoptions. L'Italie qui compte aujourd'hui dix-sept millions d'habitants n'en comptait alors que dix au plus. Ainsi, même au point de vue le plus extérieur, cette civilisation si admirée ne faisait que recouvrir d'un manteau brillant la décrépitude. On peut se représenter ce qu'elle était au point de vue politique et moral.

Les historiens qui, comme Gibbon, sont en admiration devant la grandeur de l'empire, oublient de quel prix elle était payée. Cette grandeur était la ruine de toutes les nobles espérances du monde antique. L'empire était la plus affreuse déception pour une société qui avait tout sacrifié à la vie publique. La servitude, relevée par la gloire et procurant la paix publique, comme sous Auguste, semblait déjà un irréparable malheur dont aucun grand citoyen n'eût voulu se consoler. Mais de la servitude à la bassesse il n'y a qu'un pas, et l'on sait combien il fut rapidement franchi. Il fallut se courber sous une domination ignominieuse, stupide et cruelle. Si, par une retraite digne et prudente, on évitait pour soi cette honte, on n'en devait pas moins assister en frémissant au hideux spectacle de l'asservissement de Rome et voir, comme le dit Tacite, consuls, sénateurs et chevaliers se précipiter dans la servitude avec une

émulation proportionnée à la dignité de chacun [1]. On n'a qu'à lire l'implacable historien pour comprendre tout ce qui s'amassait d'indignation, de colère et de tristesse amère dans les cœurs que n'avait pas atteints l'universelle bassesse. Il n'a pas seulement buriné les traits hideux de la plupart des Césars : il a encore gravé l'image des générations avilies qui les ont supportés et qui étaient bien capables de les assassiner, mais non de frapper de mort l'institution représentée par eux. Il nous montre les Romains de cette époque pâles de terreur, se faisant délateurs et bourreaux pour n'être pas victimes, et trouvant une approbation et une flatterie pour chaque infamie du maître. Ce grand vengeur de la conscience humaine, tout en châtiant le passé, ne croit pas à l'avenir. Il a l'âme d'un Scipion dans la Rome de Néron et de Vitellius. S'il fait entendre une protestation immortelle contre la tyrannie, c'est avec le découragement d'un homme qui la sait inutile. N'oublions pas que cette tyrannie se faisait sentir sur tous les points de ce vaste empire, et que, là où l'empereur n'était pas, on trouvait le proconsul, d'autant plus arrogant dans les provinces qu'il rampait davantage à Rome.

L'état social valait l'état politique. Nous avons déjà parlé de la disparition des classes moyennes ; elles étaient remplacées par une multitude oisive et avide de grossiers plaisirs, qui donnait à l'empereur, quel qu'il fût, autant de partisans qu'il nourrissait de parasites. Elle se recrutait incessamment dans les rangs des es-

[1] « Romæ ruere in servitium consules, patres, equites. » Tacite, *Ann.*, I, 7.

claves. Des milliers d'affranchis venaient grossir les rangs de la plèbe romaine. Le déshonneur dont l'antiquité frappait la classe des artisans et le travail manuel perpétuait la mendicité impériale d'un peuple à la fois misérable et puissant. Cicécon a exprimé les préjugés de ses contemporains contre les arts utiles, quand il dit : « Tous les gains des mercenaires et les travaux qu'on ne saurait comparer aux beaux-arts de ceux qui vendent leurs ouvrages sont illibéraux et sordides. Leur salaire ne fait qu'accroître leur servitude. Tous les artisans cultivent des arts sordides [1]. »

Tout a été dit sur l'esclavage tel qu'il était constitué dans la Rome impériale. L'esclave s'achète cinq cents drachmes. Il n'a aucun droit ; ses enfants appartiennent au maître. Il lui est bien permis de se racheter au bout de six ans, mais son possesseur a mille moyens de le frustrer de son gain. Sa vie est estimée à si bas prix qu'on l'immole à un soupçon ; tous les esclaves d'une maison dont le maître a été assassiné sont mis à mort, et des centaines périssent de peur que le meurtrier ne s'échappe [2]. Tout est permis contre l'esclave, selon le mot de Sénèque [3]. En justice il est interrogé par le moyen de la torture [4]. On lui rompt les jambes pour des bagatelles. On lui fait subir les plus cruels traitements s'il a eu le malheur de répandre de l'eau en servant son maître à

[1] « Illiberales autem et sordidi quæstus mercenariorum omniumque quorum operæ non artes emuntur : est enim ipsa merces auctoramentum servitutis; opificesque omnes in sordida arte versantur. » Cic., *De offic.*, I, ch. XLII.

[2] Tacite, *Annales*, XIV, 42.

[3] « Omnia in servum licent. » Sénèque. *Clement.*, I, 18.

[4] Apulée, *Mét.*, vol. II, 306 (édition Panckoucke).

table. Un esclave fut jeté aux murènes pour avoir brisé un verre de cristal [1]. Obligé de passer la nuit entière autour des tables de festin, debout et muet, s'il tousse, s'il remue, il est rudement châtié [2]. « Nous en usons, dit Sénèque, non pas comme des hommes nos semblables, mais comme de bêtes de somme [3]. » Plût au ciel qu'on se fût contenté d'abuser des forces physiques des esclaves; mais ils servaient encore aux plaisirs infâmes du maître; il les faisait entrer dans ces horribles sérails où s'abritaient les pires infamies du monde païen. Tombaient-ils malades, souvent on les exposait « par l'ennui de les soigner » selon l'aveu naïf de Suétone [4]. Sénèque résume d'un mot cet état social en disant: « Nous avons autant d'ennemis que d'esclaves [5]. » Ce qui aggrave cette situation, c'est le nombre croissant de ces ennemis domestiques. « Leur multitude, dit Tacite, grandissait immensément tous les jours, tandis que le peuple libre diminuait dans la même proportion [6]. » Le péril résultant d'un tel état de choses était vivement senti. « De combien de dangers ne sommes-nous pas entourés, s'écriait Pline le Jeune; nul n'est à l'abri, pas même le maître le plus indulgent et le plus doux [7]! » Les esclaves ne se vengeaient que trop de tous les mauvais traitements qu'ils subissaient, en contribuant

[1] Sénèque, *De ira*, III, 34-40.
[2] « Nocte tota jejuni mutique persistant. » Sén., ép. XLVII.
[3] « Ne tanquam hominibus quidem, sed tanquam jumentis abutimur. » Sén., ép. XLVII.
[4] Suétone, *Claude*, 25.
[5] « Totidem hostes quot servos. » Sén., ép. XLVII.
[6] « Multitudo familiarum gliscebat immensum. » Tacite, *Ann.*, IV, 37.
[7] Pline le Jeune, III, ép. XIV.

activement à la démoralisation générale. L'éducation des enfants leur était confiée; ils tâchaient de gagner leur protection en flattant tous leurs mauvais penchants. Ils obtenaient ainsi un funeste ascendant qui, plus tard, quand ils étaient affranchis, en faisait des espèces de maires du palais. Un nombre considérable d'esclaves figuraient dans les jeux publics comme gladiateurs, et servaient ainsi non plus seulement à l'amusement d'un maître mais à celui d'un peuple barbare dont le plaisir favori était de voir couler à flots, sous ses yeux, le sang humain.

A côté de la foule de citoyens qui vivaient de l'aumône impériale, on comptait un grand nombre de pauvres qui en étaient exclus : c'étaient des étrangers et des esclaves affranchis vivant de la charité publique. Aussi vivaient-ils fort mal. Il y avait bien quelques institutions de charité officielle, mais impuissantes comme tout ce qui est du même ordre. Rien n'était plus étranger à la société antique que la compassion pour le pauvre et le malheureux. « Qu'est-ce qu'un pauvre? » demande dédaigneusement l'un des convives de Trimalcion, dans le *Satyricon* de Pétrone. Cicéron lui-même, qui a eu de si nobles inspirations, déclarait que l'on ne devait faire une aumône à l'étranger que quand elle n'imposait aucune privation [1]. Plaute fait dire à l'un de ses personnages qu'en donnant à un mendiant on perd ce que l'on donne et l'on prolonge une vie misérable [2].

[1] Cicéron, *De officiis,* I, 16.

[2] « Illud quod dat perdit, et illi producit vitam ad miseriam. » Plaute, *Trinummus,* acte II, scène II, 58, 59.

Si maintenant nous pénétrons dans l'intérieur de la famille romaine sous les Césars, les hontes de la vie privée nous paraîtront égaler au moins les hontes de la vie publique. La famille, au temps de la république, avait été mieux constituée à Rome qu'en Grèce. La femme, dans ce dernier pays, avait toujours été placée très-bas. Enfermée dans son gynécée, elle n'exerçait aucune influence et ne répandait aucun charme sur la vie de son mari. Le foyer domestique n'existait pas. Le mariage n'avait d'autre but que de favoriser et de régler l'accroissement des citoyens de la république; c'était dans d'autres relations, toujours coupables, souvent abominables, que l'homme cherchait un délassement à la vie publique. Il en fut autrement à Rome pendant l'époque de l'austérité républicaine. Le lien conjugal était considéré comme un lien sacré; la polygamie était interdite. Il est vrai que la femme était toute sa vie dans une sujétion complète, soit vis-à-vis de son père, soit vis-à-vis de son époux. Dans le premier cas elle appartenait tellement à son père qu'il pouvait reprendre à son gré tout ce qu'il lui avait donné. Dans le second cas elle était, selon l'expression légale, sous la main de son mari. Il avait sur elle le droit de vie et de mort. Lui seul possédait[1]. Toutefois, sous la république, la femme était protégée par la censure et par l'opinion publique. La sainteté du mariage fut maintenue pendant longtemps; car, d'après Denys d'Halicarnasse, cinq siècles se passèrent sans un seul divorce à Rome. Il est

[1] Voir sur ce sujet le remarquable ouvrage de M. Laboulaye, *Recherches sur la condition des femmes,* liv. I, sect. I et II.

vrai que les désordres entraînés fatalement par l'esclavage relâchèrent en partie le lien conjugal. Néanmoins si l'on compare cette époque à la suivante, on est en droit d'affirmer que les mœurs étaient alors relativement pures. Le mariage fut la première institution atteinte par le débordement de corruption qui signala la fin de la république et qui dépassa toute borne sous l'empire. Constamment rompu par le divorce, il n'imposa plus aucune obligation; le droit d'en briser les liens au premier caprice l'anéantit en réalité. Sénèque parle d'une femme qui comptait les années, non par les noms des consuls, mais par ceux de ses maris [1]. La femme, selon l'énergique expression de Martial, était légalement adultère [2]. La famille romaine en se corrompant n'en avait pas moins conservé son ancienne dureté. Le père avait toujours le droit d'exposer ses enfants, et il en usait largement.

Aucune couleur n'est assez forte pour peindre cette corruption. Nous ne l'essayerons pas, car il nous suffit d'indiquer ce qu'elle a de caractéristique. Ceux qui veulent étudier de près l'infamie de ces temps n'ont qu'à lire Juvénal, ce Tacite de la vie privée. La femme rivalise avec l'homme pour la licence [3]. La plupart du temps elle n'est qu'une courtisane éhontée dont on peut dire qu'elle a tout, excepté une âme pure [4]. Non contente d'avoir des amants de sa classe, la patricienne va en chercher dans la lie du peuple, parmi les esclaves et les

[1] Sénèque, *De benef.*, III, 16.
[2] « Adultera lege est. » Martial, t. II, p. 107. (Edit. Panckoucke.)
[3] « Virorum licentiam æquaverunt. » Sén., ép. XCV.
[4] Tacite, *Annales*, XIII, 45.

gladiateurs[1]. Quelquefois même, on vit des femmes combattre dans l'arène[2]. Juvénal, dans une image d'une effrayante beauté, nous peint d'un trait l'infamie de la femme de son temps, alors qu'il nous la montre passant en riant devant l'autel de la pudeur[3]. Clément d'Alexandrie nous représente la femme païenne avec un pinceau plus chaste, mais l'idée qu'il nous en donne dans son *Pédagogue* correspond parfaitement à la sixième satire de Juvénal. Somptueusement vêtue, inondée de parfums excitants[4], toute fardée, elle ne se contente pas des peintures indécentes qui remplissent sa demeure ; elle les a fait encore reproduire jusque sur sa chaussure[5]. Elle vit au sein d'un luxe impudique, tantôt occupée de causeries vaines et corruptrices, ouvrant l'oreille aux conseils de vieilles entremetteuses, entourée de bouffons et d'oiseaux rares ; tantôt elle parcourt la ville en litière, se rend aux bains publics ou dans les boutiques où affluent les oisifs. Elle passe la nuit dans des festins où l'on perd toute retenue, et va jusqu'à s'enivrer. On dirait la personnification de l'adultère. Aussi cette femme élégante, « enchaînée dans le vice par une chaîne d'or, comme Vénus, » couvre de ces brillants dehors la corruption la plus honteuse, semblable à ces temples égyptiens magnifiques en apparence, mais qui cachent au fond de leurs sanctuaires une hideuse divinité[6]. » Pour ce qui concerne les mœurs des hommes, il ne serait pas possible d'essayer d'en

[1] « In extrema plebe. » Pétrone, *Satyric.*, c. 126. Tacite, *Annales*, XII, 53.
[2] « Sævit et ipsa Venus. » Martial, I, 19. — [3] Juvénal, satire VI.
[4] Clément d'Alex., *Pædag.*, II, 47, 116. — [5] *Pædag.*, II, 2, 33.
[6] *Pædag.*, III, 2, 4.

donner même une idée. Les vices contre nature, cette plaie incurable du paganisme hellénique, s'étaient développés à Rome sans frein et sans mesure. Toutes les classes de la société en étaient infectées. La volupté amenant toujours avec elle la cruauté, on avait vu reparaître dans des proportions gigantesques l'association entre la débauche et le meurtre que nous avons signalée dans les religions de la nature. Tacite rapporte qu'un Romain de son temps termina une nuit d'orgie en assassinant la courtisane qui avait présidé au festin [1]. Ce mélange du plaisir et du sang, c'est toute l'époque impériale. De là vient la popularité des jeux du cirque; les courtisanes demeurent tout près de l'arène, dont le sable boit le sang des gladiateurs répandu par torrents. Les esclaves ne suffisent plus; on fait combattre des soldats et jusqu'à des centurions [2]. On se rend le matin au cirque; on y reste à midi pendant l'intervalle des jeux; l'après-midi, des naumachies, ou combats nautiques livrés sur une mer improvisée, occasionnent la mort de centaines d'hommes [3]. Le plaisir suprême, c'est de voir mourir. Les écrivains du temps reconnaissent hautement l'influence corruptrice du cirque [4]. « On y trouve, dit Sénèque, autant de vices que d'hommes. Tout est plein de crimes et de vices; l'infamie circule au travers du peuple et gagne tellement le cœur de tous que l'innocence ne devient pas seulement rare, mais qu'elle est nulle [5]. »

Il est un caractère dans la corruption de ces temps

[1] Tacite, *Annales*, XIII, 44. — [2] Tacite, *Annales*, I, 75; IV, 14.
[3] Suétone, *Claude*, 34. — [4] Pline le Jeune, *Epist.*, IV, 22.
[5] « Ut innocentia non rara, sed nulla sit. » Sénèque, *De Ira*, II, 8.

qu'il importe de signaler. Elle a un je ne sais quoi de fiévreux qui révèle le profond malaise moral dont le monde est tourmenté. Benjamin Constant a dit avec éloquence que la terre séparée du ciel semble à l'homme une prison, où il frappe de sa tête les murs du cachot qui le renferme[1]. Cette belle pensée, qui lui est suggérée précisément par le spectacle de la Rome impériale, nous explique ce besoin, si général alors, de tout exagérer, de tout porter à l'excès, dans la volupté comme dans le luxe. Quand l'âme immortelle a perdu les croyances qui lui ouvrent le monde supérieur et idéal pour lequel elle est faite, elle cherche l'infini dans le monde inférieur qui ne peut le lui donner; elle le demande à la vie des sens, mais comme elle ne peut pas l'y trouver et qu'elle l'y cherche toujours elle n'obtient que le monstrueux. De là un raffinement excessif, un mélange de faux grandiose et de bizarreries dans les plaisirs comme dans la somptuosité; de là la recherche de l'impossible dans les choses matérielles. « Le but du luxe, disait Sénèque, est de triompher de la contradiction et de ne pas seulement s'écarter, mais encore de prendre le contre-pied de ce qui est raisonnable. N'est-ce pas vivre en opposition à la nature que de vouloir des roses au milieu de l'hiver, et de planter des arbres fruitiers au haut des tours? N'est-ce pas se mettre en opposition avec elle que de jeter les fondements des bains publics au milieu de la mer[2]? » Héliogabale obéissait plus tard à cette même passion de l'impossible quand il faisait servir sur sa

[1] Benjamin Constant, *Du polythéisme romain*, XII, 6.
[2] « Hoc est luxuriæ propositum gaudere perversis. » Sén., ép. CXXII.

table des plats de langues de paons et de rossignols, et qu'il se plaisait à voir des montagnes de neige dans de verts jardins, et à changer le jour en nuit ou la nuit en jour dans ses palais [1]. Suétone dit de Caligula qu'il ne désirait rien tant que ce qu'on lui disait être irréalisable, comme de construire des digues dans les mers les plus dangereuses, d'abaisser les montagnes et d'élever les plaines [2]. Le monde romain était au fond dévoré par l'ennui. « Il était semblable, dit encore Sénèque, à ce héros d'Homère qui se tient tantôt debout tantôt assis, dans l'inquiétude de la maladie [3]. » Il était malade non pas tant des secousses qu'il avait subies que d'un immense dégoût de toutes choses. Comme tous les blasés, il disait avec Pétrone : « Je ne veux pas obtenir de suite l'objet de mes vœux; les oiseaux d'Afrique me plaisent parce qu'ils ne sont pas faciles à atteindre [4]. » Son mal a été bien nommé : l'ennui de la vie ordinaire [5]. Rassasié de tout ce qu'il a vu comme de tout ce qu'il possède, il s'écrie dédaigneusement : « Sera-ce toujours la même chose [6]? » et, pour voir du nouveau, il tourmente la nature. Mais il n'échappe pas à la monotonie et à la satiété; aussi finit-il par se plonger dans la fange. Il se livre à la gloutonnerie la plus hideuse et il consume les trésors du monde dans ces repas gigantesques qui mettaient à

[1] *Histor. August. Héliogab.*, XIX.

[2] « Nihil tam efficere concupiscebat quam quod posse effici negaretur. » Suétone, *Caligula*, XXXVII.

[3] Sénèque, *De tranquill. anim.*, II.

[4] « Quod non sunt faciles. » Pétrone, *Satyric.*, c. XCIII.

[5] « Vitæ communis fastidium. » Sénèque, ép. CXXII.

[6] « Quousque eadem? » Sénèque, *De tranquill. anim.*, II.

contribution la mer et la terre. Il cherche le remède dans l'exagération même du mal. Le crime seul est suffisant pour le désennuyer, et, comme le dit Tacite, la grandeur de l'infamie est la volupté par excellence [1]. Le même auteur rapporte un suicide motivé uniquement par le dégoût de vivre dans un temps pareil [2]. Ce suicide d'un citoyen figurait le suicide moral de tout un monde. Rome, selon l'image d'un auteur inconnu, était semblable à un gladiateur qui, après avoir vaincu tous ses adversaires, finit par retourner son glaive contre lui-même. Ainsi avait disparu cette sérénité, cette ataraxie du monde antique dont la Grèce était si fière. Inaugurée dans un poétique festin, au son des lyres inspirées, la vie païenne finissait par une orgie. On avait le sentiment d'être entré dans un âge de mollesse et de mort. Juvénal déclare que son siècle est pire que le siècle de fer, et il s'écrie avec l'accent d'une âme désespérée : « La terre ne nourrit plus que des hommes mauvais et lâches. Aussi le Dieu, quel qu'il soit, qui les contemple, se rit d'eux et les hait [3]. »

La littérature, sous les empereurs qui suivirent Auguste, est la fidèle image de ce triste état social. Sénèque, dans sa lettre CXIV, se plaint avec éloquence de la corruption de la langue, fatalement amenée, d'après lui, par la corruption des mœurs. Si la littérature s'abaisse, ce n'est pas qu'elle soit discréditée, car jamais à ses

[1] « Magnitudo infamiæ novissima voluptas. » Tacite, *Annales*, XI, 26.
[2] *Annales*, VI, 26.
[3] « Ergo Deus quicumque adspexit ridet et odet. »
(Juvénal, satire XIV.)

beaux jours elle n'éveilla un intérêt plus universel. « C'est le propre d'un temps futile et caduc, dit Pline le Jeune, d'accorder d'autant plus d'intérêt aux lettres qu'on se préoccupe moins d'agir. Nous trouvons notre joie et notre consolation dans les lettres [1]. » Ainsi le divorce s'accomplit toujours davantage entre la littérature et la vie nationale ; la première ne sert plus qu'à amuser les loisirs des hommes d'esprit ; elle n'est plus qu'un jeu de l'intelligence. On n'échappe aux afféteries du bel esprit qu'en réagissant énergiquement contre son temps, comme Tacite et Juvénal. On n'y acquiert un vrai mérite littéraire qu'en en sortant en quelque sorte et en se mettant en opposition directe avec lui. Les grands écrivains de cette époque peuvent tous dire que l'indignation les a faits orateurs ou poëtes. Mais, jusque dans cette indignation, ils subissent l'influence de leurs contemporains. La langue qu'ils parlent, quelque parti qu'ils en tirent, n'est plus la langue classique où tout est pondéré et nuancé. L'antithèse abonde et l'on sent à chaque ligne la recherche de l'effet. Toutefois un beau génie et un noble cœur élèvent Tacite à ce degré de distinction où un écrivain n'appartient plus simplement à un temps et à un pays, mais où il devient l'un des organes acceptés de l'humanité entière. Pline le Jeune, au contraire, est tout à fait un écrivain de son temps ; c'est un homme distingué et spirituel, évitant tous les excès mais n'en censurant aucun, et sachant très-bien unir le philosophe au courtisan. Il n'est passionné que pour la lit-

[1] « Est gaudium et solatium in litteris. » Pline le Jeune, *Epist.*, VIII, 19.

térature ; il a toujours ses tablettes à la main, à la chasse, à la promenade, pour y noter ses moindres inspirations, les moindres effets de style qui lui viennent à l'esprit [1]. On reconnaît en lui celui qui avait le courage de lire Tite-Live à Pompéia pendant l'éruption [2]. Du reste, le type complet du littérateur de la décadence n'est pas Pline le Jeune; il a un talent trop fin et trop véritable pour cela. C'est Apulée, vivant, il est vrai, plus tard [3] ; mais il n'a fait que pousser à l'extrême une tendance existant avant lui : on n'a qu'à lire ses *Florides,* espèce de compositions d'un rhétoricien émérite, pour se convaincre du vide et de la boursouflure qui règnent dans une littérature sans passion et sans idées. Ces pièces, ingénieuses et fleuries, avaient un grand succès dans les lectures publiques, si fréquentes à cette époque. Apulée s'excuse de prononcer un de ses discours dans le même endroit où un danseur de corde faisait ses tours d'adresse [4] ; nous trouvons qu'il n'aurait pu mieux placer sa tribune, car la littérature comme il l'a comprise rappelle à s'y méprendre les prouesses exécutées sur la corde roide.

Les beaux-arts partagent les destinées de la littérature. Sous Auguste, sous Trajan et les Antonins, les monuments publics ont un caractère saisissant de grandeur et de majesté. Cependant les divers genres d'architecture commencent à se mêler les uns aux autres; l'ornementation se prodigue; la sculpture devient colossale et la peinture obscène. Pétrone lui même se plaint de la déchéance des beaux-arts, qui, oublieux

[1] Liv. IX, ép. XXXVI. — [2] Liv. VI, ép. XX. — [3] Il naquit vers l'an 110 ap. J.-C. — [4] *Florides,* IV, 18.

des nobles traditions du passé, cherchent à flatter les vices d'un temps corrompu [1]. Cependant si l'art reflète trop fidèlement les tristes côtés de la Rome impériale, il exprime aussi ses aspirations. C'est surtout les sarcophages qui révèlent cette inspiration plus haute. On y retrouve ce besoin de renouvellement et de palingénésie qui travaillait alors le monde. Les sujets qui y sont représentés sont empruntés de préférence aux mythes roulant sur Cérès et Bacchus. Le mythe d'Eros et Psyché est souvent traité d'une manière admirable : on voit que l'artiste a représenté la douleur de l'âme privée du véritable amour [2]. L'élément oriental fait de plus en plus invasion dans l'art. Tout ce qui se rapporte au culte de Mithra est reproduit par lui avec une singulière prédilection. Un souffle panthéiste le domine; il s'abaisse jusqu'à demander des inspirations à l'Inde et à l'Egypte. Quelquefois même, il se contente de fabriquer les amulettes que réclame la superstition populaire. Ainsi reparaissent dans l'art tous les contrastes de cet âge de transition.

On comprend ce que pouvait être la religion dans un pareil état social. L'abaissement profond que nous avons signalé à l'époque précédente est bien plus marqué. La rencontre de tous les dieux du monde dans le Panthéon romain les met tous en grand danger. S'ils avaient eu réellement l'intelligence que la superstition populaire leur prêtait, ils eussent eu plus de peine à se regarder sans rire que les augures, car le simple fait du rappro-

[1] Pétrone, *Satyric.*, c. LXXXVIII.
[2] Otfried Muller, *Archæologie*, p. 241.

chement de tant de dieux suprêmes était, pour chacun d'eux, un irrémédiable échec. Cette voix mystérieuse qui, d'après la poétique légende rapportée par Plutarque, avait fait retentir la mer de ce cri sinistre : Le grand Pan est mort! s'élevait du fond des cœurs. C'était la voix d'un temps d'incrédulité qui proclamait la fin du paganisme [1]. Les oracles se taisaient : « Ils ne sont plus comme autrefois, dit tristement le même Plutarque. Partout dans les lieux sacrés s'étendent le silence et la tristesse. » On se tromperait cependant si l'on attribuait uniquement au progrès philosophique cet abandon du paganisme hellénique; les progrès croissants du paganisme oriental lui faisaient une redoutable concurrence. Un double courant entraînait les esprits : c'était, d'un côté, le courant de l'impiété, et, de l'autre, celui de la superstition. Tâchons de nous rendre compte de cet état religieux si complexe.

Remarquons d'abord que la religion officielle, nationale, ne satisfait plus personne; elle est tombée trop bas. L'humanisme aboutit à l'adoration de l'empereur. Le dieu officiel, « qui, d'un signe et d'un froncement de sourcils, gouverne la terre, la mer, la paix et la guerre [2], » c'est l'empereur, c'est-à-dire le plus souvent un fou furieux, un histrion ou un monstre, ou tout cela à la fois. Le dieu c'est tantôt Caligula, « le plus cruel des maîtres après avoir été le plus soumis des esclaves [3]; » tantôt Néron, « qui, de tous les crimes, n'en avait négligé

[1] Plutarque, *De oraculis*, 17. — [2] Pline, *Panégyrique*, 197.

[3] « Dictum sit nec servum mitiorem, nec deteriorem dominum. » Suétone, *Calig.*, 10.

aucun [1]. » Aujourd'hui, c'est un vieillard imbécile comme Claude; demain, un bouffon sanguinaire comme Commode, dont on a pu dire qu'aucune flétrissure ne lui manquait [2]. Il n'est plus permis d'attendre la mort du dieu pour faire son apothéose. On avait au moins attendu qu'Auguste eût rendu le dernier soupir pour achever en son honneur le temple commencé pour Jupiter [3]. Ses successeurs réclament des autels pendant leur vie. Caligula, d'après Suétone, fit mutiler les plus belles statues de l'antiquité pour les surmonter de son buste, afin qu'au lieu de la tête des dieux on adorât la sienne [4]. Cette action sacrilége nous représente fidèlement la transformation de l'humanisme, qui, après avoir eu pour symbole le *Jupiter olympien* de Phidias, aboutit maintenant au buste hideux d'un Caligula. Les apothéoses par flatterie se multiplièrent à l'infini : les provinces déifiaient leurs proconsuls dans l'espoir d'être un peu moins volées et pressurées par eux [5]. Adrien bâtissait des temples au bel Antinoüs, objet d'une infâme passion, et instituait partout son culte. De pareilles déifications rabaissaient toujours davantage l'idée de la Divinité; les anciens dieux, qui, dans la grande période de la Grèce, avaient revêtu une certaine majesté, étaient promptement descendus de cette hauteur d'un moment. On les avait rendus dignes des dieux nouveaux qui, en nombre croissant, prenaient place à côté d'eux. Les

[1] Tacite, *Annales*, XIV, 37.
[2] « Omni parte corporis pollutus. » *Hist. Aug.*, V.
[3] Suétone, *Auguste*, 60.
[4] Suétone, *Caligula*, 22.
[5] « Templa etiam proconsulibus decerni. » Suétone, *Aug.*, 52.

empereurs romains ne devaient pas se trouver déplacés dans cet Olympe dégradé. Le temple de Vénus, à Corinthe, était gardé par mille courtisanes, et on recommandait à la jeune fille qui voulait rester pure de fuir le temple de Jupiter. Rien ne montre mieux l'idée rabaissée que l'on se faisait de ces dieux que les prières qu'on leur adressait, prières par lesquelles, d'après le satiriste Perse, on essayait d'acheter leur faveur et de les séduire [1]. On n'oserait répéter à haute voix ce qu'on leur dit tout bas, car on leur demande la satisfaction de coupables passions ou la possession de biens illégitimes. Aussi s'il y a une justice vénale sur la terre, elle n'est que l'imitation de la justice vénale des dieux [2]. Ceux-ci, bien loin de rendre l'homme meilleur, le rendent lâche et tremblant [3]. Toutes les fois qu'un prince commet quelque forfait, on peut savoir d'avance qu'il rendra de solennelles actions de grâce aux dieux [4]. La conduite des prêtres contribue encore à les discréditer. Leurs mœurs sont effroyables, et leurs fourberies commencent à être connues; on parle de leur trompeuse inspiration prophétique [5]. Apulée a retracé en vives couleurs les infamies des prêtres de Cybèle, espèce de mendiants attitrés s'engraissant de la charité publique, spéculant sur la dévotion, et par-dessus tout effrontés voleurs [6].

[1] « . . . . prece poscis emaci
Quod non seductis nequeas committere divis. »
(Perse. — Voir toute sa deuxième satire.)

[2] Apulée, *Mét.*, II, 36.

[3] Apulée, *Mét.*, II, 18.

[4] Tacite, *Annales*, XIV, 64.

[5] « Doloso vaticinandi furore. » Pétrone, *Satyric.*, c. I.

[6] Munificentia publica saginati. » *Mét.*, II, 163, 186.

L'incrédulité et l'impiété devaient nécessairement prendre d'effrayantes proportions en présence de tels scandales. Déjà Cicéron avait dit, en parlant de l'ancienne mythologie : « Me regardes-tu comme assez insensé pour croire à toutes ces fables[1] ! Quelle vieille femme assez folle pourrait craindre encore tous les monstres des enfers[2] ? » Vespasien s'écriait au moment de mourir : « Malheur à moi ; je vais devenir dieu ! » Si déjà du temps de Cicéron l'incrédulité était poussée jusque-là, on peut se représenter ce qu'elle devint pendant les deux siècles suivants ! Lucien, que nous verrons plus tard au rang des ennemis les plus perfides du christianisme, a commencé par tourner contre la religion de ses pères les traits acérés de ses railleries. Nous étudierons avec soin, dans l'histoire du second siècle de l'Eglise, la figure si originale, si fixement moqueuse de ce païen, fustigateur implacable du paganisme et qui poursuit de son rire cynique toutes les gloires du passé, depuis la grande philosophie jusqu'à la grande mythologie. Mais évidemment le courant d'idées qu'il favorise remonte aux temps dant nous traçons le tableau. Il suffisait de voir comment on faisait les nouveaux dieux pour savoir comment on pouvait défaire les anciens. De l'apothéose d'un César à la dégradation d'un dieu olympien il n'y avait qu'un pas. On s'était, en effet, contenté de si peu pour créer une nouvelle divinité qu'on était amené à ne pas demander davantage aux anciennes. Une fois qu'on avait retranché l'élément de poésie et d'idéal dans l'an-

[1] Cicéron, *Tusculanes*, 6. — [2] *De natura deorum*, II, 2.

cienne mythologie, les dieux n'étaient plus que des hommes corrompus. Ils ne sont rien de plus pour Lucien. Mercure est un habile voleur, Hercule un grossier gladiateur qui menace Esculape du poids de son bras; Junon et Latone sont deux femmes aigrement jalouses, et Jupiter apparaît comme un roi débauché qui cherche à placer sur la terre les maîtresses dont il est las. Lucien n'a fait que recueillir dans ses écrits quelques-unes des railleries blasphématoires qui étaient en circulation avant lui. Cette incrédulité ne se limitait pas aux classes cultivées de la société, elle était descendue dans le peuple. Dès que quelque grande calamité éclatait, il renversait les temples et les autels, et quelquefois même on jetait sur la voie publique les dieux pénates [1]. Lors du désastre de Pompéia, on entendit des voix s'élever du sein de la foule des fugitifs qui déclaraient qu'il n'y avait point de dieux [2]. Plutarque nous montre l'incrédule assistant avec un rire amer aux fêtes solennelles, et se moquant de tout ce qu'il voyait [3].

Il est vrai qu'à ses côtés, ce même Plutarque nous montre le superstitieux arrivé au dernier degré du fanatisme, pâle de frayeur, parce qu'il se croit haï des dieux, se roulant dans la cendre et refusant toute consolation. La terreur veille jusque dans son sommeil troublé, et les fantômes de ses rêves le suivent alors qu'il est réveillé [4]. « La superstition, disait Cicéron,

[1] « Subversæ deorum aræ, lares a quibusdam in publicum abjecti. » Suétone, *Calig.*, V.

[2] « Plures nusquam jam deos ullos interpretabantur. » Pline le Jeune, VI, ép. XX.

[3] Plut., *De superstition.*, VII. — [4] Plut., *De superstition.*, XXXIII.

suit et presse sa victime, elle l'accompagne en tout lieu. Un prêtre rencontré, un oracle entendu, la vue d'un sacrifice, un oiseau qui vole, un éclair, un roulement de tonnerre, tout la ranime [1]. La superstition prend souvent tous les caractères d'un fétichisme grossier. Un grand nombre d'hommes s'imaginaient qu'il était possible d'enfermer en quelque sorte les dieux dans leurs statues par certains sortiléges [2]. On sait aussi combien les arts magiques s'étaient développés et avec quelle avidité tout ce faux merveilleux était accepté. Les magiciens et les goètes exploitaient à leur profit cette crédulité. Ils prétendaient avoir des charmes pour abaisser le ciel et élever la terre dans les nues, pour durcir l'eau des fontaines et évoquer les mânes des morts, pour vaincre le pouvoir des dieux, éteindre les astres et illuminer le Tartare [3]. La Thessalie était le pays natal de la magie, mais de là elle se répandait sur le monde entier. Rien n'était plus naturel que cette préoccupation des arts magiques dans un temps de panthéisme, où l'on n'adorait plus sous des noms divers que les forces de la nature. Elle tenait aussi à ce besoin de salut et de délivrance qui tourmentait vaguement les cœurs. Tout ce qu'on avait adoré jusque-là était insuffisant. On n'espérait plus que dans l'inconnu, et tout d'abord, dans les forces cachées de cette Isis mystérieuse qui effaçait tous les autres dieux comme renfermant le principe de la vie universelle. C'était

[1] « Instat enim et urget. » Cicéron, *De superstition.*, II.
[2] Apulée, *Mét*,, I, p. 15.
[3] *Id.*, I, 49.

cette même aspiration vers l'inconnu qui inclinait les esprits aux superstitions étrangères. Les auteurs contemporains constatent sans cesse l'invasion de ces cultes bizarres, qui étaient d'autant plus recherchés qu'ils étaient plus étranges. Tacite, le représentant de l'ancien esprit romain, s'en plaint avec amertume [1]. Les femmes et les esclaves éprouvaient une attraction toute particulière pour les religions nouvelles [2]. Chose remarquable! c'est surtout vers l'Orient qu'on se tourne et vers l'antique Egypte. Les Juifs, jusqu'à ce moment abhorrés, recrutent des prosélytes en grand nombre, et les empereurs sont obligés de prendre des arrêtés contre eux. Claude interdit positivement les superstitions étrangères, et un décret de proscription est lancé contre les Juifs de Rome. Mais ces efforts de restauration religieuse sont impuissants à résister contre le courant.

Le culte de Sérapis et d'Isis, celui de Cybèle, la grande mère, et de l'Aphrodite asiatique, s'établissent partout et témoignent à la fois de la corruption de l'époque et de ses besoins religieux. Au culte de la grande mère, se rattachèrent les purifications solennelles, nommées *Taurobolies*, et qui consistaient à se faire asperger tout entier par le sang d'un taureau. Aucune expiation ne valait celle-là, et celui qui l'avait obtenue pouvait en verser les bénéfices sur ses proches, sur sa ville natale et même sur la tête de l'empereur [3].

[1] « Externæ superstitiones valescunt. » Tacite, *Annales*, XI, 15.
[2] Plutarque, *Conjug. præcept.*, 19.
[3] Dœllinger, 627.

Cette recherche anxieuse de cultes inconnus, ce regard d'espoir tourné vers l'Orient, et tout spécialement vers la Judée, voilà autant de symptômes d'une crise religieuse suprême. « L'idée s'était répandue dans tout l'Orient, dit Suétone, qu'il était dans les destins que la domination du monde devait échoir à des hommes issus de la Judée [1]. » Il fallait bien que d'Orient cette idée eût passé en Occident ; d'où serait venu, sans cela, cet entraînement étrange vers les Juifs? Quoi qu'il en soit, la même inquiétude, le même ennui qui engendrait l'effroyable luxure du vieux monde romain, cherchant à échapper à la satiété par le monstrueux, le poussait au développement des superstitions étrangères. Il frappait à toutes les portes et se tournait vers tous les autels, à la fois désabusé de ses croyances et altéré de vérité. « Je me suis fait initier, dit Apulée, à la plupart des mystères de la Grèce ; je me suis enquis de toutes espèces de religions, de rites et de cérémonies, poussé par le désir du vrai et par ma vénération envers les dieux [2]. » En parlant ainsi, il parlait au nom de son siècle. Quiconque dans un temps pareil prétendait apporter quelque chose de nouveau était le bien venu. Tous les charlatans religieux étaient immédiatement achalandés. C'est ce qui explique la singulière fortune de cet Apollonius de Tyane, que Philostrate nous a fait connaître, et qui né à la même époque que le Christ lui

[1] « Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio esse in fatis ut eo tempore Judæa profecti potirentur. » Suétone, *Vespasien*, XIV.

[2] « Sacrorum pleraque initia in Græcia participavi et plurimos ritus et varias ceremonias studio veri et officio erga Deos didici. » Apulée, IV, p. 140.

fut quelquefois opposé par les ennemis de la religion nouvelle. On lui supposa une naissance miraculeuse, qui aurait été prophétisée par le grand devin Protée. Après avoir étudié à Tarse, il se fixa à Egée, dans le temple d'Esculape, où il aurait accompli de nombreux miracles. Voué volontairement à la pauvreté, après avoir épuisé tout ce que la Grèce peut lui enseigner, il parcourt l'Asie, s'arrête à Babylone et va apprendre la magie des brahmanes de l'Inde. Son retour est un triomphe. Il se pose en prophète; il annonce la peste à Ephèse; il ressuscite une jeune fille à Rome; il parcourt ensuite l'Egypte; puis il est mis en prison par Domitien comme suspect de rébellion. A peine libéré, il se rend à Ephèse, où il annonce la mort du tyran à l'heure même où elle arrive. Peu de temps après il disparaît, et ses disciples prétendent qu'il a été enlevé par les dieux. Au travers de ce tissu de fables, on distingue tout ce qui pouvait plaire au paganisme expirant, la gnose orientale mêlée à la subtilité grecque, la magie unie à l'ascétisme. Apollonius de Tyane devait être le héros d'un temps d'aspirations confuses et de syncrétisme. Ce magicien rusé, qui se pose en libérateur et en révélateur, n'a obtenu de si grands succès que parce que le monde gréco-romain attendait à sa manière le libérateur qui allait venir ou plutôt qui était déjà apparu au sein d'une nation méprisée. Les faux messies ne réussissent que dans un siècle qui soupire après le véritable.

La philosophie n'est pas plus heureuse que la religion pour relever cette société qui s'écroule de toutes parts. Importée à Rome, de même que l'art et la littérature,

elle y eut un développement trop rapide. L'esprit romain est arrivé d'un coup aux dernières solutions de la philosophie hellénique, sans franchir les degrés intermédiaires. Moins subtil que l'esprit grec, manquant de nuances, n'aimant que les couleurs tranchées, il a de suite traduit dans sa prose précise cette dialectique qui combinait avec art des éléments hétérogènes et permettait d'être à la fois platonicien et sceptique ou bien épicurien et tempérant. A Rome, chaque école fut contrainte de manifester de suite toutes les conséquences de ses principes, au risque de se frapper de mort elle-même. La translation d'Athènes à Rome ne réussit qu'à une seule école, parce qu'elle se trouvait en accord avec les bons côtés de la nationalité romaine : c'est l'école stoïcienne.

En dehors des écoles proprement dites, un certain esprit philosophique s'était répandu dans les classes cultivées. C'était un esprit pratiquement sceptique, professant un dédain ironique pour les plus nobles préoccupations de l'âme, et traitant volontiers de frivole tout ce qui ne l'était pas, c'est-à-dire tout ce qui dépassait la sphère du plaisir et des intérêts matériels. Ce parti pris d'indifférence a été parfaitement exprimé, mais non sans cynisme, par cette ironique question adressée par Pilate à Jésus-Christ : « Qu'est-ce que la vérité? » L'influence de ce scepticisme pratique était contre-balancée par celle d'une autre tendance, de plus en plus générale dans le déclin du vieux monde païen; c'était la tendance panthéiste ramenant l'humanité, par un détour, au point de départ de toutes les idolâtries.

Elle régnait, ainsi que nous l'avons vu, accompagnée de superstitions grossières, dans le paganisme dégénéré d'alors, saturé d'idées orientales. Mais elle avait aussi gagné les hautes classes et infecté beaucoup d'hommes distingués qui se seraient refusés à adorer la grande déesse et à se mêler à ses prêtres immondes. C'est ainsi que Pline l'Ancien déclarait dans son grand ouvrage, vaste répertoire des connaissances de son temps, que le monde est une divinité éternelle, immense, qui n'a point eu de cause génératrice et qui n'aura point de fin [1]. Varron, que saint Augustin réfute dans le VII[e] livre de sa *Cité de Dieu*, et qui est mort plus d'un siècle avant l'empire, paraît avoir professé un panthéisme identique à celui de Pline l'Ancien. Il admettait une âme du monde dont les parties différentes avaient reçu les noms des divers dieux [2].

Si nous abordons maintenant les écoles de philosophie, la première qui se présente à nous est la nouvelle académie importée à Rome par Carnéade vers la fin de la république. Elle était très-bien appropriée pour préparer la transition entre la liberté orageuse de ces temps et la plate servitude de l'empire. Elle eut l'honneur de compter parmi ses disciples le plus grand orateur et le plus bel esprit de cette époque, ce Cicéron dont Pline l'Ancien disait avec éloquence qu'il avait reculé les bornes morales de sa patrie [3]. Cicéron n'est pourtant pas un

[1] « Mundum numen esse credi par est æternum, immensum, neque genitum, neque interiturum unquam. » Pline l'Ancien, II, c. 1.

[2] « Animam mundi et partes ejus, id est veros Deos. » August., *Civ. Dei*, VII, 5.

[3] Pline l'Ancien, VI, 3.

de ces sophistes frivoles de la Grèce, qui ne cherchent qu'à exploiter la philosophie. Il l'estime à sa valeur; il la proclame le médecin de l'âme, et il déclare vouloir se retirer à son ombre; il lui demande aide et protection [1]. Il aime la vérité, mais elle lui échappe sans cesse. C'est qu'initié trop tôt aux résultats de la spéculation grecque, il a bu à une coupe trop enivrante; plus érudit que philosophe, il succombe sous le poids de tous ces systèmes qu'il se plaît à énumérer. Il ne sait plus où est la vérité, il ne la voit absolue nulle part; car quelle doctrine n'a pas été réfutée? Aussi accepte-t-il les conclusions de la nouvelle académie, et il reconnaît avec elle que l'homme ne peut s'élever au-dessus du probable [2]. Il parle ailleurs de la triste nécessité de renoncer à découvrir la vérité [3]. Son curieux ouvrage sur la nature des dieux est une réfutation de l'épicuréisme par le stoïcisme et de l'une et l'autre doctrine par le système de la nouvelle académie. Cicéron, dans son écrit sur la divination, porte une main hardie sur le paganisme; il le détruit pièce à pièce, il le raille impitoyablement; mais, dans toutes ces ruines accumulées, il ne trouve pas les matériaux d'un nouvel édifice, car il s'écrie tristement qu'il doute de tout et de lui même : *Et mihi ipsi diffidens.*

Il est moins négatif en morale. Son *Traité sur le Devoir* est semé d'admirables passages tout pénétrés du souffle du platonisme. On reconnaît dans sa sublime protestation contre la tyrannie et l'usurpation le dernier accent de la

[1] « Animi medicina. » *Tusculanes,* III, 3; V, 1.
[2] *Tusculanes,* I, 9.
[3] « Desperata cognitione certi. » *De bonis et mal.,* II, 14.

liberté romaine mourante [1]. Néanmoins son point de vue moral est encore restreint; il est bien inférieur au principe platonicien de la conformité à Dieu. L'insuffisance de la métaphysique de Cicéron reparaît dans sa morale. Comme il a conclu au scepticisme, Dieu lui manque, et, avec lui, un type divin, immuable, supérieur à nous. La règle de notre vie sera nécessairement prise en bas et non en haut, dans l'homme et non en Dieu. Ce sera non pas la sainteté mais l'honnêteté, c'est-à-dire ce qui est généralement estimé par les hommes [2], et, par conséquent, le mobile moral par excellence sera l'amour de la gloire. Cicéron se rend plus d'une fois coupable d'une heureuse inconséquence, comme lorsqu'il reconnaît l'élément divin de la conscience et qu'il proclame l'universalité du sentiment de la justice, auquel le méchant lui-même ne peut se dérober [3]. Cependant, sur l'ensemble, il demeure un disciple de Carnéade, et toute son éloquence, jointe à son élévation morale, ne parvient pas à couvrir le vide du scepticisme.

La philosophie d'Epicure répondait si parfaitement aux instincts de Rome enrichie des dépouilles du monde, que, si elle n'eût pas existé, elle y eût été certainement inventée. Elle eut la bonne fortune d'y être introduite par un grand poëte, dont le style nerveux et coloré semblait relever quelque peu une doctrine abjecte. Lucrèce se servit de l'épicuréisme comme d'une arme

[1] *De offic.*, III, 21.

[2] « Nihil hominem nisi quod honestum decorumque sit aut admirari aut optare oportere. » *De offic.*, I, 20.

[3] « Cujus tanta vis est ne illi quidem qui maleficio et scelere nascuntur possent sine ulla particula justitiæ vivere. » *De offic.*, II, 1.

de guerre contre l'ancienne mythologie, pour laquelle il éprouvait autant de colère que d'indignation. « Foulons aux pieds la religion, s'écrie-t-il; qu'elle ait son tour, et que la victoire remportée sur elle nous égale au ciel[1]! » La religion lui semble le comble de l'immoralité : « Que de crimes n'a-t-elle pas conseillés[2]! » Il veut la bannir de la terre, afin de chasser les vaines terreurs de l'âme en même temps que ses dieux prétendus[3]. La mort n'est plus rien quand l'âme est reconnue mortelle[4]. Ainsi, par un singulier malentendu, Lucrèce croit affranchir l'homme en lui enlevant la foi à la Divinité et à l'immortalité, et il ne s'aperçoit pas qu'il a trouvé le plus sûr moyen de tuer la liberté. La doctrine d'Epicure lui semble le port tranquille d'où il peut contempler avec satisfaction les ballottements d'une philosophie ambitieuse, et il ne voit pas que ce port ne contient qu'un limon desséché, bientôt une boue infecte qui pourrira le vaisseau. Mieux valait la grande mer et ses tempêtes que ce repos avilissant. La Rome impériale ne l'a que trop prouvé au monde.

Le souffle poétique qui anime les premiers épicuriens, ardent et enthousiaste chez Lucrèce, gracieux et voluptueux chez Horace, manque complétement aux sectateurs de cette école sous l'empire. Elle n'est plus alors qu'une école de débauche; elle se dépouille

[1] « Æquat victoria cœlo. » *De natura*, chant I, v. 80.
[2] *Id.*, I, 100.
[3] « Diffugiunt animi terrores. » III, 16.
[4] « . . . . . Neque igitur mors est. . . .
Quandoquidem natura animi mortalis habetur. »
(III, 843, 844.)

promptement de ce raffinement délicat qui allait en Grèce jusqu'à admettre la vertu comme un assaisonnement du plaisir, et la tempérance comme un moyen de le prolonger. Elle professe et pratique un sensualisme grossier. Plutarque l'a fidèlement caractérisée quand il a fait dire à son philosophe épicurien : « Que la vie nous soit tout entière un agréable festin [1] ! » L'influence d'une telle doctrine se faisait sentir dans la vie sociale comme dans la vie morale : « Il ne faut pas chercher, disent ses représentants, à être guerrier valeureux, orateur, homme public ou magistrat ; il faut se contenter de jouir. » « Ils enseignent, dit encore Plutarque, à renoncer à toute vie politique [2]. » Certes une telle philosophie devait plaire aux despotes, mais quel abaissement ne trahissait-elle pas dans cette ancienne société qui ne vivait naguère que pour l'Etat ?

Le stoïcisme est sans contredit en opposition directe avec cet odieux système, la honte de l'humanité pensante. Et pourtant, à Rome comme en Grèce, il demeure toujours fidèle à ce vague panthéisme, qui ôtait toute sanction divine à la morale. Il est vrai qu'il s'abstient prudemment de spéculations profondes ; il fait même de son impuissance un principe, raillant plaisamment les grands philosophes ses devanciers et leurs recherches métaphysiques. A l'en croire, se livrer à la haute spéculation, c'est faire un nœud compliqué pour se donner le plaisir de le défaire ; semblable au jeu d'échecs,

[1] Ἀεὶ δ' ἡμῖν δαίς τε φίλη. *De epic.*, c. II, 1.
[2] Plut., *Id.*, c. XXXIII.

elle exerce inutilement les facultés [1]. Ces railleries sont au fond fort tristes; elles cachent un amer découragement. Combien de déceptions suppose cette renonciation aux recherches hardies! Quand la philosophie se tourne ainsi exclusivement vers les applications, on dirait ce prince de Syracuse qui de roi se fit maître d'école. Nous avons du reste reconnu déjà la grandeur du stoïcisme romain, grandeur quelque peu théâtrale et déclamatoire, mais qui reçoit un relief extraordinaire de l'universelle abjection qui l'entoure. Toutefois la doctrine demeure toujours fausse et stérile, même au point de vue moral. L'énergie qu'elle développe est toute passive; elle place encore la perfection dans l'insensibilité. « Il faut, dit Sénèque, habiter une sommité qui soit à l'abri des traits du sort [2]. » Un fatalisme désolant est à la base du système. *Fata nos ducunt* [3], les destins nous conduisent! voilà la devise des stoïciens. Elle ne les compromet pas beaucoup, et elle ne les rend pas très-dangereux pour les Césars. Du reste, ils savent aussi s'accommoder à la faiblesse humaine. A défaut de l'insensibilité trop difficile à acquérir, ils conseillent le suicide! « J'ai contre les maux de la vie, dit le philosophe stoïcien, le bienfait de la mort [4]. Tous les temps et tous les lieux nous apprennent combien il est facile de renoncer à la vie. » Ainsi, le suicide est le dernier mot du stoïcisme. Tandis que l'épi-

[1] « Nectimus nodos ac deinde dissolvimus. » Sén., ép. XLV.
[2] « Vertex extra omnem teli jactum. » Sén., *De const. sapient.*, c. I.
[3] Sén., *Provid.*, c. V.
[4] « Contra injurias vitæ beneficium mortis habeo. » Sén., ép. LXX. *De Provid.*, c. VI.

curien dit au Romain de la décadence : « Etouffe ton âme dans la jouissance, » le stoïcien lui dit : « Tue-toi, et meurs debout dans le sentiment de ta force égoïste. » D'un côté comme de l'autre, manque l'inspiration haute et féconde.

Il est un homme qu'on peut considérer comme l'incarnation du stoïcisme romain avec toutes ses contradictions : c'est Sénèque. Ne croirait-on pas entendre un Père de l'Eglise, quand il s'écrie éloquemment : « *Deo parere libertas* [1], être libre, c'est obéir à Dieu? Je n'obéis à aucune contrainte, je ne souffre rien malgré moi; je ne me soumets pas seulement à Dieu; je fais de sa volonté la mienne [2]. » Ailleurs il dit : « Dieu, par l'affliction, éprouve, fortifie et prépare pour lui l'âme du juste [3]. Il veut que l'on supporte les ingrats avec une âme placide, miséricordieuse et grande, car une bonté puissante triomphe du mal [4]. L'image de Dieu ne doit être façonnée ni en or ni en argent; il faut la chercher dans le cœur du juste qui se rattache à ses origines [5]. Il y a une amitié, ou, pour mieux dire, une ressemblance entre l'homme de bien et Dieu [6]. Cependant, nul ne peut se dire complétement innocent, car il parlerait contre le témoignage de sa conscience [7]. » Dans d'autres passages de ses écrits, Sénèque semble pressentir quelques-unes

[1] Sénèque, *Vita beat.*, XV.

[2] « Nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio Deo sed assentio. » *Vita beat.*, V.

[3] « Experitur, indurat, sibi illum præparat. » *Provid.*, VII.

[4] « Vincit malos pertinax bonitas. » *De beneficiis*, VII, 3.

[5] Ep. XXXI.

[6] *De Provid.*, V.

[7] « Non respiciens conscientiam testem. » *Ira*, I, 14.

des plus grandes réformes opérées par le christianisme. Il plaide la cause de l'esclave; il montre en lui la nature humaine, « qu'il faut toujours honorer. » Il parle aussi avec éloquence de cette grande république, qui n'est enfermée dans aucun pays et qui contient tous les hommes. « Nous avons le monde pour patrie[1]. » Il dit encore, à l'occasion des jeux du cirque : « L'homme, cette chose sacrée pour l'homme, est tué pour notre délassement[2]. » L'idée d'humanité brille ainsi au déclin de l'ancien monde comme les rayons précurseurs qui annoncent le lever prochain du jour. Cicéron avait déjà prêché ce qu'il appelait la charité du genre humain[3]. Plutarque invoque « cette Divinité qui n'est ni barbare ni grecque, suprême intelligence qui, sous des noms divers, préside aux destinées des nations[4]. » Une notion plus pure du mariage est aussi entrevue par Sénèque, comme par Pline le Jeune et par Plutarque. Ce dernier, dans ses *Préceptes conjugaux*, demandait que la chasteté accompagnât l'épouse jusqu'aux bras de son époux; qu'elle fût douce, aimable, pure et pourtant sacrifiant aux grâces, parée non de diamants, mais de vertu, et cherchant l'harmonie qui résulte d'une union parfaite bien plus qu'on ne cherche l'harmonie en musique. Il est remarquable de voir cet idéal nouveau apparaître aux yeux de ces païens illustres comme un fond de ciel bleu entre de sombres nuages. Le christianisme était dans l'air

[1] « Patriam mundum professi sumus. » *Tranquill. anim.*, III.
[2] « Homo, res sacra homini. » Ep. XCV.
[3] « Caritas generis humani. » Cicéron, *De bonis et mal.*, c. XXIII.
[4] *Isis et Osiris*, c. XVII.

en quelque sorte; il exerçait une influence indirecte qui allait bien plus loin que ses infatigables missionnaires.

Mais quel triste mélange arrêtait ces nobles élans qui élevaient le paganisme expirant au-dessus de lui-même! Ce même Sénèque, qui semble parfois professer un christianisme anticipé, retombe sans cesse dans toutes les erreurs du panthéisme stoïcien. Il déclare que Dieu est inséparable de la nature. Il va jusqu'à diviniser le soleil [1]. L'art n'est pour lui qu'un composé d'éléments [2], et la vertu n'est qu'une idée; le souverain bien réside dans l'intelligence, et le méchant et l'homme sans intelligence se confondent à ses yeux [3]. La liberté morale n'existe à aucun degré. La philosophie n'a aucune puissance pour réformer notre caractère naturel [4]. Ce moraliste si fin, si élevé parfois, nous donne comme dernier idéal l'indifférence absolue du sage, qui, des froides hauteurs de sa raison, abaisse un regard de pitié sur tous les êtres, à commencer par Jupiter, au-dessus duquel il n'hésite pas à se placer [5]; car il n'admire que lui-même [6]. Certes, une philosophie qui renfermait de telles anomalies ne pouvait exercer d'influence salutaire, et l'on comprend, sans trop de difficultés, que Sénèque ait eu Néron pour élève.

[1] « Non Deus sine natura. » *De beneficiis,* I, 8.

[2] *De ira,* II, 18.

[3] « Summum bonum judicio. » *Vita beat.,* 9.

[4] « Quæcumque attribuit conditio nascenti nihil adversus hæc sapientia proficit. » Ep. XI.

[5] *Clementia,* II, 16.

[6] « Mirator tantum sui. » *Vita beat.,* V.

Epictète, qui vivait peu de temps après lui, professait une philosophie non moins contradictoire, bien que sa vie fût plus d'accord avec sa doctrine. On pourrait citer un grand nombre de maximes admirables, recueillies dans l'*Enchiridion*, espèce de manuel rédigé par ses disciples et contenant le résumé de ses enseignements. « Il ne faut consulter les oracles, dit Epictète, que lorsque ni la raison, ni la conscience ne parlent clairement [1]. La conscience réclame que nous soyons fidèles à notre caractère moral aussi bien quand nous sommes seuls que quand nous sommes en présence de témoins [2]. Nul sophisme ne nous dispense de cette fidélité; n'allons pas prétexter pour nous livrer en sécurité à notre ambition, qu'il nous faut travailler au bien des autres; le bien des autres c'est notre moralité [3]. » Epictète recommande la chasteté, le pardon des injures, l'oubli de la vaine gloire, et même une certaine humilité qui n'est pas sans analogie avec l'humilité chrétienne [4]. C'est ainsi qu'il dit : « Celui qui m'injurie aurait le droit de m'adresser bien d'autres outrages s'il me connaissait à fond [5]. Le vrai sage ne blâme, ni ne loue personne; il ne se plaint d'aucun homme, il ne parle jamais de lui comme s'il était quelque chose [6]. » Il est évident que le souffle de rénovation a passé sur Epictète, et que lui aussi a pressenti en quelque mesure le christianisme; il

[1] *Enchiridium*, c. XXXIX. — [2] *Id.*, c. XL. — [3] *Id.*, c. XXXI. — [4] *Id.*, c. XLVIII. — [5] *Id.*, c. XLIX.

[6] Οὐδένα ψέγει, οὐδένα ἐπαινεῖ, οὐδένα μέμφεται, οὐδὲν περὶ ἑαυτοῦ λέγει, ὡς ὄντος τινος ἢ εἰδότος τι. C. LXXII.

n'échappe pas cependant à l'influence funeste du stoïcisme. Tant qu'il parle de nos devoirs d'une manière toute générale nous sommes d'accord avec lui, mais l'accord cesse dès qu'il s'explique sur ce qu'il entend par devoir. Son grand principe est que l'homme ne doit accorder de valeur qu'à ce qui est vraiment à lui, c'est-à-dire à la raison; car ni les biens extérieurs, ni le corps ne sont vraiment à nous [1]. Si nous nous persuadons de cette vérité, nous sommes à l'abri de la souffrance, car nous considérerons comme ne nous concernant pas tous les revers, toutes les maladies et même la mort [2]. Nous arriverons ainsi à l'insensibilité philosophique. Comme il importe, avant tout, de ne pas nous laisser troubler par ce qui nous est étranger, nous ne devons pas être émus par les peines ou les méchancetés du prochain; il faut en prendre notre parti. Epictète range la femme et les enfants du philosophe au nombre des choses qui lui sont étrangères. On voit quelle distance sépare sa morale de celle du christianisme. C'est en définitive une morale dure et impuissante, une morale d'abstention. Son dernier mot est : Ἀνέχου και ἀπέχου [3]. Nous retrouverons la même imperfection dans la morale de Marc Aurèle quand nous étudierons, dans l'histoire du second siècle, le caractère de cet empereur vertueux et persécuteur.

Si les stoïciens, comme les épicuriens, se sont résignés sans peine à la ruine du paganisme gréco-romain ; s'ils ont fait de cette résignation diversement comprise le

[1] Ἆρον οὖν τὴν ἔκκλισιν ἀπὸ πάντων τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν. C. VII.
[2] *Id.*, c. XII. — [3] *Id.*, c. LXXXI.

principe premier de leur philosophie, de nobles cœurs se rencontrèrent qui ne pouvaient accepter ce jugement sévère porté par l'ancien monde sur lui-même. Ils en rappelaient, et semblables à une troupe d'élite qui dans une déroute essaye de rallier l'armée autour du drapeau, ils réagissaient de toutes leurs forces contre la tendance générale de leur siècle. Ne trouvant, dans aucune des écoles philosophiques contemporaines, les éléments d'une restauration religieuse, ils se rattachaient au système qui avait porté le plus haut l'hellénisme, à cet idéalisme platonicien, la meilleure gloire du passé. Plutarque est le représentant de cette classe d'esprits. Il n'a pas laissé après lui une doctrine bien neuve. Il s'est contenté d'accentuer quelques-uns des points du platonisme. C'est ainsi qu'il a formulé le dualisme avec plus de rigueur, et creusé plus profondément l'abîme entre le Dieu suprême et la création. L'influence orientale est très-marquée chez lui; il participe largement au syncrétisme de son temps. La restauration religieuse qu'il essaye n'est qu'apparente; il ne fit que préparer les voies au néo-platonisme. On le voit constamment entraîné par le courant qu'il voudrait remonter. S'il se tourne vers le passé, c'est que l'état actuel du monde ne lui suffit pas; c'est une manière de tendre vers l'avenir, et d'ailleurs il porte dans son attachement au passé toutes les préoccupations, toutes les complications morales et intellectuelles d'un homme de son siècle.

Plutarque cherche d'abord à faire revivre cette antiquité dont il voudrait perpétuer le souvenir. Il lui

élève un monument grandiose dans ses *Vies des hommes illustres*, son meilleur titre de gloire. Hérodote, qui racontait comme Homère chantait, sans préoccupations philosophiques et sans calcul, avait peint sous ses vraies couleurs l'âge d'or du polythéisme grec. Plutarque, qui veut à tout prix l'idéalisme, écrit un traité spécial pour infirmer le témoignage du naïf historien et il l'intitule : *De la malignité d'Hérodote*. En même temps il combat, non sans amertume, le stoïcisme et l'épicuréisme, qui étaient ses ennemis naturels. Il relève, au contraire, l'école de Pythagore au delà de toute mesure parce qu'il voit en lui, avec raison, le précurseur du platonisme [1]. Sous l'empire des mêmes préoccupations, il justifie toutes les institutions religieuses de la Grèce ancienne. Il consacre un traité entier aux oracles de la pythonisse; il se plaint du raffinement des Grecs blasés, qui les rejettent à cause de leur langage sans élégance. Dans son *Traité sur la superstition*, il cherche à conjurer l'incrédulité et le fanatisme, les deux extrêmes entre lesquels l'esprit du temps est ballotté. Il voudrait ramener ses contemporains à cette foi sereine qui caractérise l'enfance des peuples. Mais on ne refait pas une enfance aux générations sceptiques et vieillies. Plutarque lui-même en est la preuve ; c'est en vain qu'il cherche à glorifier l'ancienne religion. Il sent qu'elle s'en va et il s'en plaint avec une douleur éloquente. Lui-même n'y croit plus, ou du moins il ne l'admet plus sous son ancienne forme. Il prétend en retrouver les croyances

[1] Voir le traité : Περὶ σαρκοφαγίας.

fondamentales dans toutes les religions, et, dans son écrit *sur Isis et Osiris*, il essaye d'établir l'identité des mythes égyptiens et des mythes de la Grèce. On ne pouvait renier plus complétement le vrai génie de l'hellénisme. Tantôt il tombe dans des explications purement physiques, comme dans le traité que nous venons de citer; Osiris et Bacchus sont à ses yeux la personnification de l'élément humide dans la nature. Tantôt il s'élève à un idéalisme étranger à l'ancienne mythologie, comme dans son admirable écrit sur l'inscription du temple de Delphes.

Si Plutarque échoue dans son œuvre de restauration, aucun auteur de cette époque ne le surpasse en vive perception de cet idéal nouveau que le monde païen, par une merveilleuse coïncidence, entrevoyait au moment même où il allait être réalisé et surpassé à la fois. « Gardons-nous, dit Plutarque dans son *Traité d'Isis et d'Osiris*, de confondre la Divinité avec ses manifestations. Ce serait prendre l'ancre et les voiles d'un vaisseau pour le pilote qui le conduit [1]. » Sur le frontispice du temple de Delphes se trouvait gravé le mot : Εἶ, *Il est ;* Plutarque y voit le nom véritable de Dieu. « Seul il est; l'être ne nous appartient pas à nous, créatures d'un jour, placées entre la naissance et la mort. Autant vaudrait retenir l'eau qui fuit que notre fugitive existence. Celui-là seul est réellement qui est éternel, non engendré et non sujet au changement [2]. » La Divi-

[1] Plutarque, *Isis et Osiris*, c. XXXV.

[2] Τί οὖν ὄντως ὄν ἐστι· τὸ ἀΐδιον καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον. *Traité sur l'inscription de Delphes*, XIX.

nité ne saurait s'accommoder de la pluralité ; le divin doit être l'unique en tant qu'il est l'unité essentielle [1]. « Eveillons-nous, ajoute Plutarque ; nous avons assez rêvé. Ne confondons plus l'œuvre et l'ouvrier [2]. » La question de la justice divine est traitée avec une grande supériorité dans le traité sur *le Tardif châtiment des dieux*. Le philosophe s'élève presque à la notion chrétienne de l'épreuve. Le châtiment, d'après lui, a presque toujours un but d'amélioration morale. Si les enfants des méchants sont souvent châtiés, si la peine d'un crime pèse souvent sur une race entière, c'est qu'une race est un véritable être moral, qui est toujours en rapport avec son chef et son principe. Elle n'a pas été seulement engendrée par lui ; elle est en quelque sorte faite de lui, et c'est lui qui est encore châtié en elle [3]. Ainsi se trouve abordé, avec une profondeur qui nous étonne, le grand problème de la solidarité humaine. Dans ce même traité, Plutarque développe en magnifiques images sa foi dans l'immortalité, malheureusement altérée par le vague et l'incohérence de ses croyances sur la vie future. « Dieu, dit-il, développe et cultive une âme immortelle dans des corps mortels et débiles, comme les femmes qui conservent les jardins d'Adonis dans des vases fragiles. » Malheureusement le dualisme traverse toute cette grande philosophie, écho lointain et sublime du platonisme ; mais

[1] Οὐ γὰρ πολλὰ τὸ θεῖον. *Id.*, XV.

[2] Ἐγείρωμεν.

[3] Ἐξ αὐτοῦ γὰρ, οὐχ ὑπ' αὐτου γέγονεν. *De sera numinis vindicta*, XVI.

aussi le vif sentiment de la distance qui sépare notre monde actuel de la Divinité réveille fortement chez Plutarque le besoin d'une médiation. De là, la doctrine des démons ou des divinités intermédiaires destinées à combler l'abîme entre nous et le dieu très-haut. Les démons, d'après Plutarque, sont placés entre les dieux et les hommes pour établir entre eux une certaine communauté [1]. Cette idée, essentiellement orientale, devait enfanter plus tard l'émanatisme néo-platonicien et le gnosticisme. Elle reposait sur un principe erroné, mais il s'y mêlait une notion vraie, celle de la nécessité d'une médiation qui rapprochât la terre du ciel. En résumé, Plutarque a recueilli dans son système tous les meilleurs éléments de l'hellénisme, toutes ses aspirations, mais aussi toutes ses imperfections.

Nulle philosophie ne pouvait sauver l'ancien monde. La philosophie, dans ses meilleurs représentants, était capable de pressentir la délivrance, et encore d'une manière bien incomplète; mais elle était impuissante pour la lui procurer. Son impuissance était encore plus morale qu'intellectuelle. Elle manquait trop de franchise pour agir sur le monde. Aucun philosophe n'osait dire publiquement le fond de sa pensée. Tous prétendaient avoir une doctrine secrète qu'ils ne confiaient qu'à quelques initiés; mais en public ils s'inclinaient devant les dieux qu'ils niaient en particulier. « Je crois, disait Cicéron, dont nous connaissons la vraie pensée, qu'il faut

[1] Voir le traité sur *le Génie de Socrate*.

respecter avec scrupule les cérémonies et les cultes publics [1]. » Sénèque n'avait pas hésité à déclarer que les pratiques de la religion populaire devaient être observées par le sage, non pour se rendre agréable aux dieux, mais pour se conformer aux lois. Saint Augustin flétrit avec raison une telle conduite. « Cet homme, dit-il, que la philosophie avait affranchi, sous prétexte qu'il était un illustre sénateur de Rome pratiquait ce qu'il repoussait, faisait ce qu'il blâmait et adorait ce qu'il accusait, agissant en acteur non pas sur le théâtre mais dans le temple des dieux ; d'autant plus coupable dans sa duplicité qu'elle était prise au sérieux par le peuple, et que, tandis qu'il l'eût amusé sur la scène, il l'égarait et le trompait au pied des autels [2]. » Mais ce qui était surtout mortel pour les philosophes du temps, c'était ce reproche de la foule ainsi formulé dans Sénèque : « Vous parlez dans un sens et vous agissez dans un autre : *Aliter loqueris, aliter vivis.* Vous ne faites pas ce que vous prescrivez [3]. » Sénèque rapporte les railleries du peuple, qui demandait ironiquement à cet apologiste éloquent de la pauvreté ce qu'il faisait des tonnes d'or entassées dans sa cave. Il s'était condamné lui-même, et avec lui tous les théoriciens de morale qui ne soulèvent que du bout du doigt le fardeau qu'ils voudraient imposer aux autres. « Il faut, disait-il, se choisir un guide que l'on admire davantage

[1] « Ceremonias religionesque publicas sanctissime tuendas arbitror. » Cicéron, *De natura Deorum*, I, 22.

[2] « Illustris populi Romani senator, colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat, adorabat. » Aug., *Civ. Dei*, VI, 11.

[3] Sén., *Vita beat.*, 17.

à le voir qu'à l'écouter [1]. » La philosophie antique, par son manque de franchise et ses inconséquences pratiques, ne pouvait être ce guide secourable. On n'est puissant dans le monde moral que par la sincérité. Toute ruse est une faiblesse. Les philosophes avaient bien le sentiment de leur impuissance. « Maintenant que nous sommes seuls, disait Cicéron, il nous est permis d'éviter toute haine dans la recherche de la vérité [2]. » L'illustre orateur n'avait pas compris, comme saint Paul, ni même comme Socrate, que la vérité demande des témoins prêts à tout souffrir pour elle, et que l'humanité les demande aussi, car elle ne se laisse prendre qu'aux convictions héroïques. Tandis que les philosophes romains qui se réunissent en secret pour disserter à leur aise en sont réduits à se féliciter de leur solitude, les martyrs, qui n'ont d'autre perspective terrestre à offrir que celle des supplices, voient d'ardents disciples se presser autour d'eux. « Il y a un charme dans ces supplices, » disait Tertullien. *Est illecebra in illis.* C'était précisément ce charme austère d'une foi courageuse et indomptable qui manquait à la philosophie de la décadence. Son impuissance éclate surtout quand elle cherche à consoler les grandes tristesses de la vie humaine. Cicéron et Sénèque ont essayé le pouvoir de leur doctrine auprès d'amis affligés, plongés dans le deuil. Ils conseillent la résignation à un mal irréparable, les distractions de l'étude,

[1] « Eum elige adjutorem quem magis admireris cum videris quam cum audieris. » Ep. LII.

[2] « Soli sumus; licet verum exquirere sine invidia. » Cicéron, *De divinatione*, II, 12.

l'activité extérieure, en d'autres termes l'oubli, qui est une véritable mort morale. Sénèque va jusqu'à dire à un ami affligé : « Tu as perdu l'objet de ton affection ; cherches-en un autre [1]. » C'est en présence de consolateurs pareils que Pline le Jeune s'écriait dans un deuil cruel : « Donnez-moi des consolations nouvelles, grandes et fortes, que je n'aurais jamais entendues ni lues. Tout ce que j'ai lu et entendu dans ma vie me revient à la mémoire, mais ma douleur est trop grande [2]. »

Nous nous croyons en droit de conclure de tous ces développements que l'humanité en était arrivée au point où Dieu voulait la conduire. Le désir du salut s'était épuré et précisé au travers des évolutions des mythologies, et le monde gréco-romain s'était donné à lui-même une accablante démonstration de son impuissance à le satisfaire. Le besoin de pardon et de réparation n'avait pas abandonné un seul jour l'humanité déchue, comme le prouvent la multitude des sacrifices et la fumée des holocaustes s'élevant de toute part vers le ciel et y portant une invocation confuse à sa miséricorde. Depuis que la notion d'un Dieu saint était apparue à la conscience, ce besoin de pardon et de relèvement avait pris une valeur nouvelle ; il était devenu plus profond et plus pur. Mais le monde antique n'était pas seulement incapable d'y répondre, il ne pouvait même pas conserver un seul moment dans sa pureté cette notion du Dieu unique qu'il semblait avoir conquise définitivement. Il était ramené incessamment au dualisme. Quand

[1] « Quem amabis extulisti, quære quem ames. » Sén., ép. LXIII.
[2] « Aliqua magna nova solatia. » Pline, *Epist.*, I, ch. XII.

Plutarque déclarait que tout ici-bas nous présente la combinaison de deux causes opposées, il donnait le résultat le plus net de la philosophie ancienne [1].

Cette erreur fondamentale empêchait le triomphe complet du spiritualisme chez les meilleurs et entraînait la foule dans le courant du matérialisme. De là ce contraste douloureux entre la réalité et les aspirations; de là ces contradictions multiples; de là ces infamies de la vie païenne et ce noble essor de la pensée vers la cime qu'elle ne peut atteindre; de là aussi ce désir du Dieu inconnu, qui tourmente le monde.

Ce désir sans doute était encore vague et indéterminé. Bien que répandu partout et dans toutes les classes de la société, il couve au fond des cœurs et sa flamme cachée n'en jaillit que par étincelles. Il ne se manifestera avec puissance qu'après l'apparition de la religion du Christ, car les grandes rénovations religieuses ne se bornent pas à satisfaire les besoins supérieurs de l'humanité; elles commencent par lui en donner conscience. C'est ce qui explique la rapidité des premières conquêtes du christianisme au sein du paganisme. S'il rencontra une opposition égale aux sympathies qui l'accueillirent, c'est que la masse était trop profondément corrompue pour ne pas le maudire. Toutefois, cette épouvantable corruption du monde gréco-romain, au moment où allait s'accomplir la plus grande des révolutions de l'histoire, ne nous empêche pas de reconnaître

[1] Ἀπὸ δυοῖν ἐναντίων ἀρχῶν ὁ βίος μικτὸς ὅ τε κόσμος. Plut., *Isis et Osiris*, c. V.

que l'œuvre de préparation était arrivée précisément alors à sa maturité.

Il y a, en effet, deux humanités dans l'humanité : l'une qui s'oppose aux plans de Dieu, l'autre qui les réalise et s'y soumet, et qui se montre telle qu'il voudrait voir la race entière. Peu importe la disproportion du nombre entre l'une et l'autre! L'élite morale qui suit la voie de Dieu et tire des événements la leçon qui lui est destinée ne se compose souvent que d'une infime minorité. Il n'en est pas moins certain que c'est d'elle que Dieu se préoccupe pour l'accomplissement de ses desseins. Mais le privilége de quelques-uns est dans l'intérêt de tous. C'est dans ces nobles cœurs que sonne l'heure des grandes rénovations.

Pour savoir si le monde était préparé, il y a dix-huit siècles, à recevoir le christianisme, il nous faut regarder plus haut que le peuple cruel et l'aristocratie avilie qui semblent tout oublier sur les gradins du Cirque à Rome. Il faut se demander ce qu'un cœur droit et affamé de vérité devait éprouver dans un temps pareil.

Nous trouvons dans un écrit apocryphe du deuxième siècle un court passage qui, par sa simplicité, se distingue du caractère général de l'écrit. Il peint avec des couleurs si vraies les sentiments qui devaient remplir les âmes sérieuses, que nous n'hésitons pas à le citer. « Depuis ma première jeunesse, dit Clément, le héros des *Clémentines*, j'étais travaillé du doute. Je ne sais comment il s'était emparé de mon âme. Quand je serai mort, me disais-je, serai-je vraiment anéanti, et personne ne pensera-t-il à moi? Mais autant vaudrait n'être

jamais né. Quand le monde a-t-il été créé? Qui est-ce qui précéda le monde? Qu'en sera-t-il de lui dans l'avenir? Ces pensées me poursuivaient partout pour mon tourment, et quand je voulais m'en débarrasser, le tourment augmentait. Je savais bien qu'il y avait un guide céleste pour me conduire à la vérité, et je le cherchais de lieu en lieu. Travaillé de ces pensées depuis ma jeunesse, je parcourais les écoles des philosophes, et je n'y trouvais que principes opposés et contradictions. Tantôt l'un me prouvait l'immortalité de l'âme, tantôt l'autre me démontrait qu'elle était mortelle. Ainsi, j'étais ballotté de doctrine en doctrine, plus malheureux que jamais, comme emporté dans un tourbillon d'idées contraires, et je soupirais du plus profond de mon âme [1]. » Amener l'humanité dans quelques-uns de ses représentants à pousser ce soupir, c'était l'unique but de Dieu dans l'œuvre de préparation. Nous pouvons donc la considérer comme achevée pour le monde païen, car ainsi que nous en avons donné d'abondantes preuves, il y avait une merveilleuse correspondance entre l'état général des esprits et les aspirations de ces nobles âmes.

[1] « Eoque magis in profundo pectoris cruciabar. » *Recognitiones*, c. I à VI.

LE JUDAÏSME[1].

—

L'ancienne société païenne était arrivée à formuler par ses plus purs organes le désir d'une grande rénovation religieuse. Ce résultat de son histoire était immense, mais il n'eût pas suffi à lui seul pour frayer la voie au christianisme. Il n'est d'ailleurs pas probable qu'un progrès aussi notable se fût accompli au sein du paganisme, si d'autres éléments que ceux qu'il pouvait

[1] D'après l'étymologie, il faudrait réserver ce mot pour la période où la tribu de Juda constitue, avec celle de Benjamin, le vrai peuple de Dieu. Ce n'est que par extension qu'il s'applique à toute l'ancienne alliance. La littérature théologique sur le judaïsme est considérable. Nous nous bornons à indiquer quelques ouvrages généraux à consulter, représentant diverses nuances d'opinion : Hævernick, *Einleitung ins A. Testament*, 2 vol. Erlangen, 1839. — De Wette, *Einleitung ins A. Testament*, 1845. — De Wette, *Archæologie*, 1842. — Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*. Gœttingen, 1843. — *Die Propheten*, du même. — Bahr, *Symbolik des mosaïschen Cultus*, 2 vol. 1839. — *Geschichte des Alten Bunds*, von Kurtz. 2e Aufl. Berlin, 1853. — Jos.-Ch. Bunsen, *Gott in der Geschichte*, Leipsig, 1857. — En français nous citons l'*Introduction à l'Ancien Testament*, de M. Cellerier, et une excellente thèse de M. le professeur Samuel Chappuis, imprimée à un trop petit nombre d'exemplaires. Pour ce qui concerne le judaïsme de la décadence, voir M. Reuss, *Histoire de la théologie au siècle apostolique*, 1er vol., et l'Introduction à mon ouvrage : *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre*. Il va sans dire que nous n'entrons absolument pas ici dans les questions de critique, comme celles qui concernent la fixation du canon et l'authenticité des divers livres.

fournir ne fussent entrés dans la circulation intellectuelle de cette époque remarquable, où, sous le niveau de la puissance romaine, toutes les barrières nationales s'abaissaient et laissaient passer comme des flots qui se confondent les croyances des divers peuples. Un courant d'idées plus pures, plus élevées se discerne dans le vaste syncrétisme du premier siècle de l'ère chrétienne. La source en était cachée au sein d'une nation obscure et méprisée dont les étonnantes destinées doivent fixer maintenant notre attention, car elle nous présente le côté directement divin de l'œuvre de préparation. Là, il n'y a pas seulement une influence lointaine de l'esprit divin, il y a révélation positive. Israël est le peuple de Dieu, c'est-à-dire le peuple qui a reçu de Dieu son éducation, par la raison que le salut destiné à l'humanité entière devait se réaliser tout d'abord sur la terre de Judée. « Le salut vient des Juifs. » Il nous reste donc à rechercher de quelle manière l'œuvre de préparation s'est poursuivie par voie de révélation, après avoir vu comment elle s'est réalisée par la voie d'une libre expérience.

Reconnaissons d'abord que l'histoire du judaïsme suit une marche parallèle à l'histoire du paganisme. On s'aperçoit promptement que l'une et l'autre tendent au même but et que les deux lignes se rejoindront au même point. Dans le paganisme comme dans le judaïsme, on retrouve le cœur humain, travaillé des mêmes besoins, soupirant après la même délivrance. Seulement, tandis que d'un côté il est dans une certaine mesure abandonné sans direction, afin d'apprendre son

impuissance et sa misère, de l'autre, ses aspirations sont purifiées et éclairées par une lumière supérieure. Les diverses phases de l'histoire du monde païen se retrouvent dans l'histoire du judaïsme ; mais la révélation dégage de chacune d'elles le grand enseignement qu'elle renferme, et qui est ailleurs altéré par la corruption de peuples idolâtres. L'histoire du judaïsme, c'est le côté divin de l'histoire de l'humanité mis en pleine évidence. Nous avons discerné deux phases principales dans l'œuvre de préparation au milieu du paganisme : dans la première, le désir du salut devient plus précis au travers de l'évolution des mythologies ; la seconde manifeste par la décadence de l'ancienne société la nécessité d'une assistance surnaturelle. Ces deux périodes partagent de même l'histoire du peuple de Dieu, mais dans l'une comme dans l'autre on reconnaît la supériorité religieuse qui lui appartient. Dans la première, nous n'avons pas une évolution mythologique, mais une succession de révélations toujours mises en rapport avec l'état moral du peuple. Dans la seconde, nous assistons à l'éclipse de la gloire nationale d'Israël, mais nous ne rencontrons pas l'affreuse décomposition de la Rome impériale. Le désir du salut, qui sur la terre païenne croît comme un olivier sauvage, grandit comme l'olivier franc sur le sol sacré de la Judée, cultivé par la main de Dieu. Aussi, n'est-ce que sur cette terre bénie, qui a été préservée de l'idolâtrie, que le Sauveur pourra naître. Mais, grâce à cette marche parallèle que nous avons remarquée entre l'histoire du judaïsme et celle du paganisme, il y aura un merveilleux accord entre les dis-

positions générales de l'humanité considérée dans ses meilleurs représentants et le glorieux événement qui est le dénoûment de son histoire religieuse. Ajoutons que, dans toutes les époques importantes, Israël fut mis en contact avec les nations qui jouaient le premier rôle sur la scène du monde. A l'époque patriarcale, quand il était encore renfermé dans les limites d'une famille, il dressa sa tente en Mésopotamie. Il traversa l'Egypte avant de se constituer définitivement sous Moïse. Plus tard, il fut transporté à Babylone, et assista à la grande révolution amenée en Asie par le triomphe des Perses. Enfin, depuis le jour où il fit partie de l'empire d'Alexandre et où il partagea la changeante fortune de ses diverses provinces, il fut pour toujours arraché à l'isolement. La fraction du peuple qui émigra à Alexandrie entra en communication directe avec le génie de l'Occident. Ces rapprochements successifs entre le judaïsme et le paganisme n'ont point enrichi la religion du peuple élu, qui a une originalité trop tranchée pour être soupçonnée d'avoir vécu d'emprunts. Mais ils devaient servir, dans des vues providentielles, à maintenir une certaine corrélation entre la religion révélée et les autres religions. La première répond divinement aux besoins vrais qui se manifestent dans les grandes mythologies de l'ancien monde. Mais cette réponse, pour être en rapport à chaque période de l'histoire avec l'état général de l'humanité, n'en est pas moins une révélation.

A en croire une certaine école, le peuple juif n'aurait eu d'autre révélation que celle qu'il portait dans le sang

de ses veines en tant que peuple sémite, ou que celle qu'il lisait sur le sable du désert où avaient campé ses pères. « Ils n'eussent jamais conquis le dogme de l'unité divine, s'ils ne l'eussent trouvé dans les instincts les plus impérieux de leur esprit et de leur cœur. Le désert est monothéiste [1] » L'assertion paraît pour le moins hasardée quand on se rappelle l'entraînement souvent irrésistible des Juifs vers l'idolâtrie cananéenne. Qu'on se souvienne que cet instinct si impérieux vers le monothéisme a eu pour première manifestation la construction du veau d'or dans le désert ! Pour nous, quand nous comparons l'état moral et religieux du peuple juif à son tempérament national, inférieur à tant d'égards à celui d'autres peuples, et surtout quand nous mettons ses livres sacrés en regard de ceux de l'Inde et de la Perse, nous trouvons que nulle difficulté, au point de vue rationnel, n'égale celle de son histoire et de son développement si l'on rejette l'idée d'une révélation. Nous reconnaissons que l'ombre ici est singulièrement mêlée à la lumière. Mais une grande partie des objections tombent dès que l'on admet une progression dans la révélation divine, qui sait bégayer avec l'homme des premiers âges pour l'amener peu à peu et par degrés sur ses hauteurs lumineuses.

On ne saurait trop admirer la correspondance exacte établie par Dieu entre les dispositions de ceux qui reçoivent la révélation et la révélation elle-même. Dans la révélation comme dans la conversion, la grâce et

[1] Renan, *Histoire des langues sémitiques*. Paris, 1855, p. 6.

la liberté s'unissent par un lien mystérieux. Mais, ainsi que nous l'avons dit, cette correspondance entre Dieu et l'homme se réalise sur une grande échelle dans l'histoire générale des religions ; elle se retrouve dans le rapport du judaïsme au paganisme. Il n'est rien dans la révélation judaïque qui ne réponde à des besoins manifestés dans les anciennes mythologies. Se plaindre du caractère spécial qu'elle a revêtu, c'est se plaindre en réalité des aspirations de l'humanité ; car dans l'économie mosaïque, Dieu se borne à refaire parfaitement ce que la race déchue a vainement essayé dans ses fausses religions. Le paganisme est la religion du temps de préparation, mais altérée et défigurée, tandis que le judaïsme est cette même religion épurée par Dieu. En fait, le problème résolu par le second était déjà posé par le premier.

Nous avons esquissé l'histoire des anciennes religions; nous n'avons pas à y revenir. Demandons-nous quel en était le fond divin; descendons à leur dernière profondeur afin d'y saisir ce qu'elles avaient de vrai et de légitime. Toutes ces religions révèlent chez l'homme le sentiment de sa misère et le besoin d'une réparation. Ce besoin est immédiatement faussé par l'adoration de la nature. L'homme rapporte sa misère à une puissance malfaisante à laquelle il ne peut se soustraire, et, confondant une des manifestations du bien avec le bien lui-même, il demande au soleil et au printemps le soulagement de ses maux, comme à de souriantes divinités. Toutefois son sentiment religieux n'est pas satisfait par cette mythologie purement naturaliste ; il est constam-

ment entraîné par l'anthropomorphisme à élever ses dieux plus haut que ne le lui permettent ses conceptions mythologiques. Il soupire après un salut meilleur que le retour de la belle saison, et il redoute des maux plus graves que l'hiver et sa stérilité. On se trompe toujours quand on prend l'homme comme un être exclusivement logique et que l'on veut faire rentrer dans un système invariable et précis son ondoyante nature. Tous les cultes de l'antiquité reposent sur quatre institutions principales, qui sont comme les quatre colonnes de l'édifice religieux qui a abrité l'humanité avant Jésus-Christ. Ces quatre institutions sont : le sacrifice, le sacerdoce, le sanctuaire ou le lieu sacré de l'adoration, les fêtes religieuses ou le temps sacré de l'adoration. Il n'est pas une seule religion qui n'ait ses autels, ses prêtres, ses temples, ses jours consacrés. Une même idée se retrouve dans ces institutions, et c'est précisément celle que Dieu a mise à la base du judaïsme.

Le sacrifice est une offrande aux puissances supérieures. L'homme reconnaît que la Divinité a des droits sur lui, et, le plus souvent, qu'il a des torts envers elle qui exigent une réparation de sa part. Aussi lui donne-t-il ce qu'il a de meilleur et presque toujours ce qui lui coûte le plus. En s'approchant de l'autel, il éprouve un mélange de crainte et d'espoir. Il redoute celui qu'il veut apaiser; mais il croit pourtant qu'il pourra l'apaiser; sinon il ne renouvellerait pas une tentative qu'il saurait inutile.

Ce mélange de crainte et d'espoir est également

reconnaissable dans le sacerdoce. La prêtrise est une médiation entre l'homme et Dieu; elle suppose donc chez le premier une terreur secrète qui l'empêche de s'approcher librement de son Créateur. Mais en même temps il ne se croit pas entièrement incapable de communiquer avec lui, et il choisit les plus dignes d'entre ses semblables, souvent ceux du rang le plus élevé, rendus vénérables par le diadème ou par la couronne des cheveux blancs, pour qu'en son nom ils consultent le ciel, lui rapportent ses réponses, et présentent aux dieux les hommages de la terre.

Il éprouve les mêmes sentiments mélangés à l'égard du monde qu'il habite. Il le considère comme un lieu profane et souillé. Aussi ne pense-t-il pas qu'il soit digne d'être habité par la Divinité. Il cherche à lui offrir un lieu exceptionnel, une résidence digne de sa présence. Voilà pourquoi il bâtit des temples.

Il met également à part des jours qui sont sacrés entre tous et qui sont voués à l'adoration, par la raison qu'il regarde sa vie ordinaire comme impure; il ne se croit pourtant pas repoussé par ses dieux d'une manière absolue, puisqu'il a déterminé des lieux et des moments où il ose s'approcher d'eux. Ainsi la religion de l'ancien monde exprime, par d'expressifs symboles, la situation de l'humanité depuis la chute; celle-ci se sent dégradée, mais non perdue sans espoir; et elle manifeste ce double sentiment par ces quatre grandes institutions religieuses, qui, toutes, reposent sur la distinction du profane et du sacré, c'est-à-dire sur la mise à part de certains objets, de certaines localités, de cer-

tains jours et de certaines personnes en l'honneur de la Divinité.

Or, cette idée n'est-elle pas précisément l'idée fondamentale du judaïsme? Qu'est-ce que le judaïsme, sinon précisément la mise à part d'une portion de l'humanité pour offrir, dans un lieu consacré et à des moments déterminés, des sacrifices à la Divinité. Ainsi il n'y a rien d'arbitraire ni d'étrange dans les institutions du peuple élu, puisque nous en retrouvons l'équivalent dans toutes les religions de l'ancien monde. Ce sont, en définitive, les institutions qui sont compatibles avec l'économie religieuse destinée à accomplir l'œuvre de préparation; elles sont fondées sur les besoins réels du cœur de l'homme dans ces temps intermédiaires entre la chute et la rédemption. Ce mélange de crainte et d'espoir, qui s'est exprimé par le sacerdoce et le sacrifice comme par l'érection des sanctuaires et la détermination des fêtes religieuses, résulte de la vraie situation d'une race perdue, mais destinée au salut; il est produit par Dieu. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait accepté ce qu'il avait produit lui-même, et qu'il ait donné raison à ces sentiments universels dans la constitution religieuse du judaïsme. Cette analogie fondamentale entre la religion du peuple élu et la donnée essentielle des autres religions, bien loin de diminuer l'importance de son rôle, l'agrandit; car cette donnée religieuse essentielle et universelle est gravement compromise par le paganisme, elle est même souvent tout à fait obscurcie par lui. Le principe des religions de la nature la transforme radicalement; si elle leur était

complétement livrée, elle serait bientôt dénaturée sans remède. Il est nécessaire qu'elle soit dégagée de tous ces éléments impurs au sein d'un peuple conduit directement par Dieu.

Considérons, en effet, ce que deviennent, en Orient comme en Occident, ces quatre grandes institutions religieuses de l'ancien monde sous l'influence pernicieuse du paganisme. L'adoration de la nature altère le sentiment religieux dans toutes ses manifestations. Le temple devient peu à peu la représentation symbolique de cette divinité multiple qui comprend le ciel et la terre; il figure l'univers. Ainsi le temple égyptien, par son toit azuré, rappelle le ciel semé d'étoiles, et ses colonnes entourées d'ornements végétaux semblent porter l'édifice du monde. Les fêtes sont destinées à figurer les principales phases de la vie de la nature, la succession des saisons, la fertilité ou la stérilité, l'épanouissement de la végétation ou le deuil de la terre. Les fêtes d'Atys et d'Adonis ne dépassent pas ce symbolisme matérialiste. Le sacerdoce n'est pas moins rabaissé; le prêtre, médiateur entre l'humanité et la nature, n'est bientôt plus qu'un astrologue et un magicien. La révélation étant réduite à n'être plus que la manifestation des lois cachées de la nature, le prêtre essaye de surprendre leur secret dans le cours des astres ou dans les entrailles des animaux. Il s'efforce, par la magie, de s'assimiler les forces mystérieuses de la terre, et il tombe dans un charlatanisme honteux dont il est la première dupe. Il tire sa dignité, non pas d'une supériorité morale ou d'un choix manifeste de la divinité, mais d'un

rapport physique avec elle. Ainsi, la caste des prêtres indiens prétend être sortie de la tête de Brahma. Le sacrifice change également de caractère; il ne symbolise plus l'offrande morale, le retour douloureux et salutaire au bien et à Dieu. Ce n'est plus qu'un essai d'apaiser une puissance aveugle et malfaisante, une tentative d'obtenir sa faveur en flattant ses goûts présumés, par l'immolation des animaux qui sont supposés avoir avec elle une certaine analogie [1].

La dégradation de ces quatre grandes institutions religieuses est moins frappante en Occident qu'en Orient, grâce à la supériorité de l'humanisme sur le naturalisme. Les temples sont moins considérés en Grèce comme le symbole de l'univers que comme des lieux sacrés, le séjour purifié de la Divinité [2]. Les fêtes rappellent moins les phases de la vie de la nature que celles de la vie des dieux; elles ont le caractère humain et historique de la religion hellénique. Souvent elles revêtent un caractère tout à fait dramatique. Les sacrifices s'élevèrent, surtout à Delphes, jusqu'à l'idée morale; ils furent considérés comme exerçant une action purifiante [3]. Le sacerdoce fut affranchi des liens étroits de la caste; il fut plus libre,

[1] Voir sur le caractère de ces institutions païennes, Bahr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, t. I, p. 97; t. II, p. 23, 252, 547. Le savant et ingénieux auteur qui signale avec tant de sagacité les déviations des institutions religieuses dans les religions de la nature, a le tort, selon nous, de méconnaître le fond de sentiments vrais qui subsistaient sous cet amas de superstitions grossières, et qui étaient au point de départ de ces institutions. Bahr ne distingue pas non plus assez nettement le paganisme oriental du paganisme hellénique.

[2] Ἱερά, ναοί.

[3] Dunker, t. III, p. 536.

plus humain et supérieur au sacerdoce oriental, parce qu'il se fonda davantage sur la supériorité personnelle de ceux qui en étaient revêtus [1]. Toutes les graves erreurs du paganisme hellénique devaient néanmoins se retrouver dans ses institutions religieuses ; la passion esthétique de la Grèce exerça sur son culte la plus fâcheuse influence; il devint promptement frivole et extérieur, et plus semblable à un spectacle propre à amuser les yeux qu'à un rite religieux. Le voile des symboles était tissé d'une si belle pourpre et paré par ces grands artistes d'ornements si gracieux, que le peuple n'éprouvait presque jamais le besoin de le soulever et de chercher sous le signe la chose signifiée. Ainsi ni l'Occident ni l'Orient païen ne pouvaient conserver intact ce dépôt des sentiments sacrés de l'humanité, qui la rendent apte au salut. Il était donc nécessaire que Dieu lui-même veillât sur eux et en confiât la garde à une nation préservée par lui de tout contact profane. Transplantés sur le sol du monothéisme, ces sentiments et les institutions qui leur correspondent ont eu un développement normal qui a hâté l'achèvement de l'œuvre de préparation.

Les quatre grandes institutions religieuses qui caractérisent la religion pendant l'économie préparatoire se rattachent étroitement, dans le judaïsme, à un fait qui les précède et qui les contient en germe : c'est l'élection du peuple d'Israël.

Nous retrouvons dans cette élection le fait général de la prêtrise, accepté du Ciel et recevant une application

[1] Voir Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. II. — *Les Institutions religieuses de la Grèce*, p. 32, 82, 381.

plus vaste dans la consécration d'une nation entière à Dieu. Mais comme le Dieu de l'Ancien Testament diffère profondément des divinités païennes, l'élection d'Israël a un caractère spécial. En effet, ce Dieu n'a aucune analogie avec la nature divinisée devant laquelle tout l'Orient se prosterne. Il n'est pas l'une des forces du monde organique; il n'est pas non plus, comme Brahma, le principe caché et universel du monde, lequel, comme un divin lotus, s'est épanoui dans le temps e dans l'espace. Il est en dehors de la nature, et par conséquent, affranchi de son pouvoir. Il l'a produite par une libre création. Il est le Dieu suprême, le Dieu unique. « Je suis, dit-il, celui qui suis. » Il n'admet point d'autre Dieu à côté de lui. Et pourtant il ne s'enferme pas dans sa majesté solitaire. Il intervient dans l'histoire de l'humanité : il manifeste sa volonté, il donne des lois à son peuple. C'est un père en même temps que le Dieu très-haut, un père qui sait unir la sévérité à la bonté; jamais il ne fait de concession au mal; il n'a pas la facile indulgence d'une divinité dont on croit acheter la faveur par des présents, mais il n'est pas non plus altéré de sang et de larmes comme Moloch. Avec lui nous sommes sur les sommités du monde moral. Il est le Dieu saint, dont les yeux sont trop purs pour voir le mal [1]. Ainsi le monothéisme judaïque est essentiellement

[1] On connaît l'importance du nom de *Jéhovah*, très-distinct de celui d'*Elohim*. Tandis que le second désigne le Dieu dont la puissance éclate dans la nature et ne nous porte pas beaucoup au-dessus de la notion toute générale de divinité, le second désigne le Dieu qui se révèle et qui se manifeste dans l'histoire religieuse de l'humanité par une intervention personnelle. *Jéhovah* est le Dieu d'Israël, car il se fait connaître

moral ; dès son premier essor il atteint ces hauteurs que la Grèce, au point le plus élevé de son développement, n'a fait qu'entrevoir, sans parvenir à s'y maintenir et sans même secouer jamais tout à fait le joug du polythéisme. Il ne nous est pas possible de concevoir comment une pareille notion de la Divinité a pu se dégager par des voies naturelles du sein d'une petite tribu sémite dont on dit que, « comparée à la race indo-européenne, elle représente une combinaison inférieure de la nature humaine [1]. » De tous les miracles consignés dans les livres de l'Ancien Testament, le plus étonnant nous paraît toujours le premier mot de la Genèse : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. » Le monde de l'esprit est ainsi conquis dès le début, et la redoutable fascination du dualisme est vaincue. Le problème demeuré insoluble dans les *Védas* comme dans l'*Avesta*, pour l'Egypte sacerdotale comme pour la Grèce philosophique, est résolu souverainement pour la conscience. Comment douter que cette clarté si pure, qui jaillit au milieu de ces épaisses ténèbres, ne descende directement du ciel ! Il a bien fallu que Dieu dévoilât sa face pour que l'homme, qui n'avait que d'impures idoles sous les yeux, pût reproduire ses traits augustes comme il l'a fait dans l'Ancien Testament. Sans révélation, le monothéisme était impossible.

La consécration au Dieu saint implique la sainteté.

à son peuple comme le Dieu de la révélation (Ex. III, 6). Cette différence des noms de Dieu a donné lieu pour le Pentateuque à l'un des problèmes de critique qui ont soulevé le plus d'orages.

[1] Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 4.

Le rapport avec lui n'est pas ce rapport physique qui était à la base du sacerdoce des religions de la nature. Le peuple élu, qui est une sorte de caste sacerdotale au milieu de l'humanité, ne tient pas son privilége d'une descendance purement extérieure de la Divinité, comme les brahmanes de l'Inde. Il le tient d'une relation toute morale; sa dignité exceptionnelle repose sur la sainteté exceptionnelle de ses ancêtres. Un grand acte de foi et d'obéissance explique son élection. Abraham est le père d'une race privilégiée parce qu'il est le père des croyants, et le privilége obtenu par la sainteté se conserve encore par elle. Israël est le prêtre de Jéhovah parce qu'il lui est uni par le lien sacré de l'amour et de la soumission. Il n'y a pas, dans le judaïsme, de divorce entre la dévotion et la vie morale; la dévotion, ou la piété normale, c'est la vie morale élevée à la plus haute puissance.

Ce n'est pas pourtant que le judaïsme soit présenté comme la religion par excellence. Quelle que soit sa supériorité sur tous les cultes qui l'entourent, il n'en est pas moins constitué comme un culte provisoire. Il a conscience d'être une économie préparatoire et non pas une économie définitive. Il a son but en dehors de lui. Il porte en lui une pensée plus grande que lui-même, et sa gloire est précisément d'être tout entier tourné vers le glorieux avenir qui le dépasse. Une immense espérance traverse ses institutions, ses livres sacrés, son histoire. Ce n'est pas seulement son espérance à lui, c'est l'espérance de la terre entière. La bénédiction qui lui a été promise n'est autre que la venue du divin réparateur qui

doit relever toutes les ruines accumulées par la chute; et tout d'abord la plus délabrée de ces ruines, cette nature humaine si misérablement dégradée et dans laquelle ne brillent plus que quelques traits effacés de l'image de Dieu. Ce qui n'est ailleurs qu'une vague attente, une aspiration confuse, est, dans le judaïsme, un ferme espoir qui se dégage de plus en plus des enveloppes grossières qui l'ont contenu d'abord. La foi au Dieu saint et l'attente du Messie, c'est toute l'ancienne alliance; l'idée du Messie ne lui est pas moins essentielle que le monothéisme. Jéhovah n'est pas seulement le Dieu de sainteté, il est aussi le Dieu qui veut sauver le monde par le Messie, issu du sang d'Abraham. Il ne donne pas seulement une loi, miroir de sa sainteté; il donne encore une promesse. Le judaïsme entier repose sur la loi et sur la promesse comme sur ses deux colonnes; la loi révèle le Dieu unique et saint; la prophétie annonce et préfigure le Rédempteur. L'une et l'autre révélation s'unissent et se concertent pour développer le désir du salut; la loi, ou la révélation du Dieu saint, manifeste avec puissance l'état de péché et de corruption; elle nourrit cette tristesse et cette épouvante salutaire qui font soupirer le cœur après la délivrance; la promesse ou la révélation graduelle des plans de l'amour divin ravive incessamment l'espoir de la délivrance. Tout se combine ainsi pour produire au sein du peuple élu ces dispositions précieuses que toute l'économie préparatoire a pour mission de développer, et qui n'apparaissent que mélangées et affaiblies dans le paganisme [1].

[1] M. Bunsen, dans son livre d'un si haut intérêt: *Gott in der Geschichte*,

Période de formation.

La vocation d'Abraham nous présente cette alliance de la loi et de la prophétie, du monothéisme et de l'espérance du Messie, qui traverse toute l'histoire du judaïsme. Le Dieu saint et jaloux s'est révélé à lui à la fois par un commandement et une promesse. « Sors de ton pays et de ta parenté. » Voilà le commandement. « Toutes les nations de la terre seront bénies dans ta postérité. » Voilà la promesse[1]. Dieu est un Dieu saint qui veut être seul adoré et servi. De là la nécessité de cette séparation douloureuse d'avec l'humanité païenne, seul moyen de conserver le monothéisme. Mais Dieu ne fait un choix que dans l'intérêt de tous; le privilége est un ministère et un sacerdoce en faveur de l'humanité, qui est destinée au salut. De là la promesse, précieux héritage que les descendants d'Abraham se transmettront de génération en génération. La loi tout entière, comme la prophétie avec tous ses riches développements, sont en germe dans ces deux paroles. Déjà la loi, sous cette première forme, commence à démontrer la condamnation de l'homme déchu; elle proclame, par

p. 138, réduit la mission d'Israël à la proclamation de ces deux vérités: l'unité du genre humain, et le triomphe graduel du bien dans l'humanité. Cette seconde vérité est évidemment présentée par lui d'une manière trop générale; elle était inséparable de la foi au Messie; elle se rattachait surtout à l'idée du pardon, au désir du salut. Ce côté nous paraît trop négligé dans l'ouvrage du savant auteur qui sait si bien, en quelques traits, sobres et vigoureux, esquisser les traits des grandes figures de la théocratie.

[1] Gen. XII. 1, 2.

la nécessité de la séparation, la généralité de la corruption, en même temps qu'elle fait sentir jour à jour son impuissance morale à celui qui la prend au sérieux et cherche à se consacrer sans réserve à Dieu. Déjà aussi la promesse, bien que liée à des biens terrestres et inférieurs, console et relève le cœur abattu et gémissant. Ainsi la loi élémentaire, comme la prophétie élémentaire, parlent à la famille élue de condamnation et de pardon. La parole confuse, indistincte, enfermée dans le sacerdoce ancien, est articulée avec netteté, et le judaïsme, à son premier degré, se présente à nous comme le commentaire divin qui donne la raison profonde des institutions les plus caractérisques de l'ancien monde.

Nous passerons rapidement sur toute l'époque patriarcale. La destinée d'Israël s'y peint par avance. L'humble soumission des patriarches envers Dieu doit rappeler à leurs descendants que l'élection d'Israël repose sur la sainteté, et leur vie errante, qui n'est jamais fixée au sol, est l'image de l'espérance qui, pour mieux vivre dans l'avenir, ne replie jamais ses ailes et ne veut pas s'établir sur la terre. Il convenait que le peuple de la promesse eût pour ancêtres ces hommes de foi vivant sous des tentes et toujours en marche vers « la patrie meilleure. » La circoncision, seule institution positive du judaïsme, symbolisait à la fois la loi et la promesse. Elle rappelait le privilége de la famille élue, en même temps qu'elle figurait le dépouillement du cœur[1].

[1] Il est prouvé que la circoncision existait en Egypte, au moins parmi les prêtres, dès la plus haute antiquité; mais elle n'était dans ces pays

Le sacerdoce appartient de droit au père de famille; le sacrifice est offert sur de simples autels de pierre. La révélation a un caractère extérieur et souvent matériel, qui correspond à un degré inférieur du développement de l'humanité. Dans l'histoire des patriarches, la Divinité manifeste sa puissance d'une manière tout à fait simple et élémentaire. Elle se révèle immédiatement par le miracle ou la prophétie, sans se servir de l'homme comme intermédiaire. Le prodige ou la prophétie viennent directement de Dieu. Plus tard, il n'en sera plus de même; la puissance divine s'assimilera l'homme et le prendra pour son organe; elle se communiquera à lui comme un don intérieur et spirituel. Dans cette période, elle agit en dehors de lui et à côté de lui. La forme de la révélation est surtout la vision ou le rêve, quelquefois aussi une manifestation sensible telle que l'apparition de l'ange de l'Eternel, dans lequel on a voulu voir, bien à tort, une sorte d'incarnation intermittente du Fils de Dieu[1].

Nous distinguons, à partir de l'âge patriarcal, deux

qu'un rite des religions de la nature. Elle prend pour Israël un sens entièrement nouveau, de même que le sacrifice et le sacerdoce. (Voir *Geschichte des alt. Bund.*, de Kurtz. Berlin, 1853, p. 182. L'ouvrage entier offre un grand intérêt.)

[1] Kurtz démontre très-bien que l'ange de l'Eternel, dans la Genèse, est identique à l'ange de l'Eternel dans le Nouveau Testament (Matth. I, 20; XXVIII, 2. Luc I, 11), qui est évidemment distinct du Verbe incarné. Dans Daniel (X, 13), l'ange de l'Eternel est désigné sous le nom de l'ange *Michel*, et dans le ch. IX, v. 21, sous le nom de *Gabriel*. Dans Actes VII, 38 et dans l'épître aux Hébreux, II, 2, il est dit que Dieu dans l'Ancien Testament a parlé par des anges. Au point de vue dogmatique, l'hypothèse d'incarnations fréquentes du Verbe dénature complétement la notion de l'incarnation évangélique et rappelle les incarnations de Vischnou. (Kurtz, t. I, p. 143-154.)

grandes époques dans l'histoire du judaïsme. Il est définitivement constitué dans la première; il reçoit de Dieu, par l'intermédiaire de Moïse, ses institutions. Dans la seconde, un cycle de révélations sublimes, qui éclairent l'avenir de vives clartés, se déroule sous ses yeux. La première période est caractérisée par la prédominance de l'élément légal, et la seconde par la prédominance de l'élément prophétique, sans qu'aucun des deux soit jamais absent; car il fallait qu'ils se pénétrassent toujours l'un l'autre pour que le judaïsme répondît à sa vocation et continuât à développer simultanément chez l'homme le sentiment de la condamnation et l'espoir du salut[1].

La famille d'Abraham était devenue un grand peuple en Egypte. On connaît ses épreuves, ses pénibles travaux sous le bâton de l'exacteur et sa merveilleuse délivrance. C'est dans le désert où Israël a trouvé un refuge contre ses persécuteurs et où il s'appartient enfin à lui-même, qu'il reçoit les principales révélations, qui marquent de leur empreinte toute sa vie nationale. Le Décalogue, qui ne contient pas seulement la loi morale, comme on le prétend quelquefois, mais qui, dans l'institution du sabbat, consacre aussi la loi cérémonielle, résume toute l'économie mosaïque. Elle repose, comme l'économie patriarcale, sur la révélation de la sainteté; mais cette sainteté est manifestée avec bien plus de clarté dans ces commandements précis qui défi-

[1] On peut voir dans le chapitre d'Ewald consacré dans son *Histoire* aux sources de l'histoire d'Israel, jusqu'à quel point il pousse l'arbitraire et fixe *à priori* la valeur et les différences des documents (t. I, p. 15, 256).

nissent le mal et prescrivent le bien. Cette clarté est aussi beaucoup plus redoutable; elle a l'éclat de la foudre qui couronnait de ses éclairs la cime du Sinaï. Chaque commandement a pour sanction la condamnation, et l'Israélite peut lire en lettres de feu sur toutes les pages du livre de la loi : *Maudit est quiconque ne fait pas ces choses*. La loi commence ainsi à s'acquitter de ce ministère de mort si profondément compris par saint Paul, et qui consiste à poursuivre de retraite en retraite la frivolité humaine, à enfoncer un trait acéré dans la conscience, et à amener la créature déchue à l'aveu de sa misère par l'excès même de ses douleurs et de son effroi.

Il convenait que la sévérité de la loi ne fût pas tout d'abord trop tempérée par les consolations de la prophétie. Elle devait frapper un grand coup sur la conscience humaine, et lui porter une blessure profonde dont elle ne pût guérir qu'au pied de la croix. De là cette prédominance du caractère légal pendant la période mosaïque, qui n'empêchait pas pourtant la prophétie de couronner l'édifice et de pénétrer toutes les institutions. Toutes les promesses éparses jusqu'alors et livrées à la tradition sont recueillies; Israël n'en comprend pas toute la portée, mais il pressent de grandes destinées. La conquête du sol de Canaan n'épuise pas ses espérances; n'a-t-il pas reçu de ses pères cette mystérieuse promesse que toutes les nations de la terre seront bénies dans sa postérité? Il a d'ailleurs dans ses institutions une révélation effective d'autant plus puissante, qu'elle l'enserre de toute part, le suit en tout lieu, et

enveloppe sa vie entière par la multiplicité et le détail des préceptes et des cérémonies. La loi et la promesse s'y montrent étroitement entrelacées.

Les quatre grandes institutions religieuses qui sont inhérentes à l'économie préparatoire, et dont nous avons retrouvé des vestiges dans tous les cultes de l'Orient et de l'Occident, reçoivent du mosaïsme leur pleine signification. Elles ont une valeur à la fois symbolique et typique; elles figurent d'importantes vérités qui ont déjà une application présente; mais, en même temps, elles sont « l'ombre des biens à venir. » Elles constituent dans leurs grands traits un type admirable de la religion définitive. S'il faut se garder avec soin des arguties rabbiniques, qui cherchent à relire l'Evangile dans la construction du tabernacle et dans les ornements sacerdotaux, il ne faut pas moins éviter la sèche interprétation de ceux qui ne voient dans le judaïsme qu'un « monothéisme essentiellement terrestre[1]. »

Deux institutions, le sacerdoce et le sacrifice, jouent le premier rôle dans le mosaïsme, comme dans toutes les religions de l'antiquité. Nous avons déjà reconnu une première réalisation de l'idée du sacerdoce dans l'élection du peuple d'Israël. Cette élection, comme la prêtrise spéciale, est fondée sur la double idée que l'humanité, dans son ensemble, n'ose s'approcher de Dieu, mais que cependant elle peut communiquer avec lui par une médiation. Israël, en tant que peuple élu et

[1] Salvador, *La Vie de Jésus*. — Bahr, dans sa belle Introduction, ne nous semble pas faire la part assez large au type; il a trop la tendance de le réduire à n'être qu'un symbole dont la portée ne dépasse pas le moment présent. (Bahr, *Symbolik*, t. I, p. 23.)

serviteur de Jéhovah est un peuple-prêtre voué à la sainteté, et par là même à l'isolement au milieu d'une humanité corrompue et idolâtre. « Prends garde, lisons-nous dans la loi, de ne traiter point alliance avec les habitants du pays de peur qu'ils ne soient en piége au milieu de toi[1]. » Israël est un peuple appartenant tout entier à Dieu, gouverné directement par lui. C'est de Dieu qu'il tient non-seulement les ordonnances religieuses, mais les lois qui règlent sa vie civile. Tout, chez lui, a un caractère religieux; tout délit remonte jusqu'à Dieu. La constitution de la nation réalise la théocratie dans ses dernières conséquences. Le sol même appartient au roi invisible. Sa première répartition doit subsister à jamais; la propriété territoriale ne peut ni se transmettre ni se mutiler. Au bout de cinquante ans, dans la grande année du Jubilé, toutes les propriétés reviennent à la famille de leurs premiers possesseurs[2]. Les Israélites, afin de marquer cette dépendance, déposent dans le sanctuaire la dîme de tous les produits de la terre[3]. Le premier-né de chaque famille est considéré comme appartenant à l'Eternel, et on le rachète par une offrande spéciale[4].

Un tel peuple est bien un peuple-prêtre consacré sans réserve au service de son Dieu. De nombreuses prescriptions sont destinées à lui rappeler cette consécration, qui implique la sainteté. La distinction des animaux purs et impurs, fondée sans doute sur un symbolisme profond dont le *Zend-Avesta* nous présente plus tard

[1] Exode XXXIV, 12; XXIII, 32. — [2] Lévit. XXV, 13. — [3] Nomb. XVIII, 26. — [4] Nomb. XVIII, 16.

de frappants exemples, les préceptes si variés concernant les souillures corporelles, les ordonnances qui règlent la purification, toute cette partie minutieuse de la législation mosaïque est destinée à réveiller incessamment l'idée de la sainteté dans le cœur de l'Israélite, et à lui montrer que le Dieu saint réclame la pureté intérieure et extérieure chez ses adorateurs. Ce rituel n'a rien de puéril; il applique au détail de la vie la grande pensée qui a présidé à l'élection d'Israël, il la fait surgir des moindres circonstances [1]; il lui rappelle ce glorieux sacerdoce dont l'investiture lui avait été donnée formellement : « Si vous obéissez à ma voix et si vous gardez mon alliance, lui avait dit Jéhovah, vous me serez un royaume de sacrificateurs et une nation sainte [2]. »

Cette prêtrise nationale ne suffit pas au législateur divin ; il institue au sein du peuple-prêtre un sacerdoce spécial qui est en quelque sorte le judaïsme à sa seconde puissance, car c'est une élection dans l'élection, une séparation dans la nation séparée. Une famille, la famille d'Aaron, est mise à part pour constituer cette prêtrise [3]; une tribu entière, celle de Lévi, est vouée aux divers offices du culte de Jéhovah [4]. Mais cette prêtrise particulière détruit si peu la prêtrise générale qu'elle est considérée comme une délégation de celle-ci; les prêtres et les lévites remplacent les premiers-nés mâles de chaque famille. Aussi tirent-ils leur entretien des dîmes

[1] Voir, pour le détail de ces purifications, De Wette, *Archæologie*, §§ 55, 187 à 190.

[2] Exode XIX, 6, 7. Lévit. XXI, 26.

[3] Exode XXIX. Lév. XXI.

[4] Nomb. VIII, 14-18.

que chaque Israélite doit prélever sur son bien. L'idée de la prêtrise est formulée avec autant de précision que de profondeur dans ces paroles : « Demain l'Eternel « donnera à connaître celui qui lui appartient et celui « qui est consacré, et il fera approcher de lui celui « qu'il aura choisi[1]. » Ainsi le prêtre est dans un rapport spécial avec Dieu ; il est choisi par lui, séparé de son peuple par une révélation positive, et il a pour vocation de s'approcher de l'Eternel. Nous retrouvons ici les principaux traits qui nous ont frappé dans l'élection d'Israël : relation directe avec Dieu, séparation de la masse des hommes et consécration religieuse. La prêtrise joue donc en Israël le même rôle qu'Israël joue dans l'humanité. Elle concentre les priviléges et les obligations du peuple élu. Le grand prêtre, qui est revêtu de vêtements symboliques rappelant tous sa consécration à Dieu et qui porte ces mots significatifs inscrits sur la plaque ornant sa tiare : *Sainteté à l'Eternel*, peut être considéré comme le Juif idéal, l'Israélite par excellence, la personnification vivante de sa nation[2]. Mais en même temps le droit qu'il possède seul d'entrer dans le saint des saints rappelle au peuple la gravité de ses péchés qui l'empêchent de communiquer librement avec Dieu. Israël se sent coupable et souillé, mais non pas rejeté, puisqu'il peut s'approcher de Jéhovah par la médiation du sacerdoce. Les prêtres sont avant tout des sacrificateurs. Leur office principal est de verser le sang des victimes sur l'autel, de brûler les parties de la victime destinées

[1] Nomb. XVI, 5.
[2] Bahr, *Symbolik*, t. II, p. 11-22.

au feu et de faire monter l'encens vers Dieu. Ce sont eux aussi qui sonnent les trompettes sacrées dans les fêtes et qui veillent à l'observance des lois de purification [1]. Ils sont enfin établis juges sur la nation ; ils interprètent la loi [2]. Dieu exige qu'ils n'aient aucune infirmité corporelle, que leurs mœurs soient pures, qu'ils s'abstiennent de toute souillure et se purifient d'une manière toute spéciale au moment de vaquer aux offices sacrés [3].

C'est donc le sacrifice qui rend le sacerdoce nécessaire, car il ne peut être offert sans le concours du prêtre. Celui au nom duquel il est fait, après s'être purifié, amène la victime, qui doit être un animal sans défaut ; il l'immole après lui avoir imposé les mains ; les prêtres en recueillent le sang et en arrosent l'autel [4]. On distingue les sacrifices de prospérité des sacrifices qui étaient offerts pour les délits et les péchés, bien que les cérémonies fussent identiques dans l'un et l'autre cas.

L'idée fondamentale qui est à la base du sacrifice juif, est l'idée de réparation. Le Dieu saint ne peut tolérer le péché ; la relation de l'homme avec lui a été interrompue par la transgression de ses commandements. Le pécheur ne saurait, après l'avoir offensé, se présenter devant lui comme auparavant. Il faut un acte qui amène la réconciliation. Quel sera cet acte ? Ce sera un sacrifice. Un sacrifice est une offrande, un don qui a pour premier caractère d'être choisi dans ce que l'homme a de meilleur, de plus intact et de plus précieux et, pour second caractère, d'impliquer la souffrance et même la mort de

[1] Lévit. VII, 13, 14. — [2] Lévit. X, 11. Deut. XVII, 8 ; XXI, 5.
[3] Lévit. XXI, 7 ; XXII, 1. — [4] Lévit. I, 1-6.

la victime. On s'est attaché trop exclusivement, dans l'interprétation du sacrifice judaïque, à ce dernier trait, comme s'il s'agissait uniquement, pour l'Israélite, d'apaiser la justice de Dieu par le sang des agneaux et des taureaux. Nous ne nions pas que ce point de vue n'ait reçu une certaine sanction de la part du mosaïsme ; révélation de la justice et de la sévérité de Dieu, il devait proclamer que toute désobéissance à la loi méritait la mort. L'immolation de la victime rappelait cette terrible sanction du Décalogue. Le sacrifice juif portait le sceau de l'économie à laquelle il appartenait ; il était incomplet comme elle. Il a été, comme toutes les institutions mosaïques, aboli en même temps qu'accompli dans la nouvelle alliance. C'est dire que le sacrifice du Calvaire ne peut lui être en tout point semblable, et que nous n'avons pas le droit de préjuger la nature du second d'après le caractère du premier. L'Evangile nous apporte de nouvelles lumières sur Dieu ; sans diminuer sa sainteté, il révèle l'accord entre sa justice et son amour. D'ailleurs la victime immolée à la croix n'est pas identique à la victime du temple. Ces différences entre les deux économies nous interdisent une assimilation complète entre les deux sacrifices. Reconnaissons aussi que l'on fait tort au sacrifice juif quand on n'y voit qu'une expiation par le sang. On n'a pas donné assez d'importance au fait de l'offrande elle-même. L'offrande représentait le don du cœur à Dieu. Comme la victime était symboliquement substituée au pécheur, celui-ci, en l'immolant, exprimait sa volonté de se donner sans réserve à Dieu, et de mourir à lui-même. Le sacrifice

représentait donc l'acte saint par excellence. Mais évidemment le signe dépassait la chose signifiée; nul n'avait la pureté symbolique de la victime; nul ne se consacrait absolument à Dieu. Ainsi cette institution si importante développait à la fois le sentiment de sa propre insuffisance et l'aspiration vers un sacrifice meilleur. Par un côté, par celui de la mort de la victime, le sacrifice rappelait la justice du Dieu offensé et le salaire du péché; par l'autre, il nourrissait l'espoir du salut. Il faisait surgir une espérance de cette mort; accepté de Dieu, il devenait une prophétie de la réconciliation future [1].

On sait quelle importance la législation mosaïque a donnée à l'érection d'un sanctuaire. D'abord mobile comme une tente, il devint sous Salomon, au temps de la plus grande gloire d'Israël, un majestueux édifice. Le lieu saint est à la terre sainte ce qu'est la prêtrise au peuple élu; c'est là que Dieu manifeste surtout sa présence. Les sacrifices ne peuvent s'offrir que sur l'autel qui est au centre du sanctuaire [2]. La terre maudite n'offre d'autre asile au culte du vrai Dieu que cette enceinte qui lui est consacrée [3]. L'institution du sabbat ou du jour du repos implique également la notion de la condamnation; les occupations ordinaires de la vie ont un caractère profane; elles doivent être suspendues pour offrir

[1] Bahr nous paraît donner une explication trop subtile du sacrifice, quand, s'appuyant sur le passage de la Genèse qui voit dans le sang l'âme de l'animal (Genèse IX, 4), il voit dans l'aspersion du sang sur l'autel le symbole de la *mort au moi* ou à l'*égoïsme,* le sacrifice n'étant plus alors que l'image d'un acte de renoncement.

[2] Exode XXVII.

[3] De Wette, *Archæologie.*

à Dieu le culte le plus solennel. Mais aussi la possibilité d'offrir ce culte renferme une promesse de réconciliation; la bénédiction exceptionnelle annonce la bénédiction permanente. Les temps doivent venir où tous les hommes pourront, à toute heure et en tout lieu, offrir à Dieu le sacrifice spirituel[1].

On le voit, les quatre grandes institutions de l'économie préparatoire, pénétrées chacune de l'idée fondamentale qui avait présidé à l'élection d'Israël, ont été complétement dégagées, par le mosaïsme, de l'alliage impur des religions de la nature. Elles ont proclamé sans cesse et avec force la déchéance et le pardon, en rappelant la sainteté et la bonté de Dieu. La loi et la promesse circulent par leur moyen dans tout le mosaïsme comme le sang dans nos veines, et l'histoire d'Israël, où la justice divine éclate par de sévères châtiments bientôt tempérés par les marques miraculeuses d'un paternel amour, se déroule de Moïse à Samuel comme un magnifique commentaire des institutions nationales. Les fêtes solennelles, qui sont la Pâque, la fête du tabernacle et la Pentecôte, concourent au même but. L'une rappelle la sortie d'Egypte, l'autre la période si remarquable du désert, et la troisième est destinée à célébrer la libéralité de Dieu qui couvre la terre d'abondantes moissons[2].

Le grand jour des expiations, recueillant en un seul enseignement symbolique tous les enseignements du mosaïsme, signale avec une force incomparable la gra-

[1] Exode XIX, 8-12. — [2] Exode XII, 14.

vité de la déchéance et la généralité de la corruption. Il montre par le premier de ses rites que le sanctuaire lui-même a besoin d'être purifié, tandis que par l'immolation d'un bouc au nom du peuple et l'envoi au désert du bouc maudit chargé des péchés d'Israël, il rappelle la nécessité d'une rédemption[1].

La seconde grande période de l'ancienne alliance est celle des prophètes. Des deux éléments essentiels qui constituent le judaïsme, l'élément de la promesse l'emporte sur l'élément de la loi, sans cependant l'effacer. On se trompe quand on considère le prophète comme appelé exclusivement à prédire l'avenir. Il a pour vocation de raviver la pensée fondamentale qui est à la base de l'ancienne alliance, de rappeler au peuple élu la raison profonde de son élection, de le retenir sur la pente toujours glissante de l'idolâtrie par de solennels avertissements, et d'entretenir en lui la foi dans ses glorieuses destinées. La prophétie empêche les institutions de l'économie préparatoire de se pétrifier; elle en dégage incessamment le sens véritable; elle réagit contre le formalisme qui menace de substituer à l'aspiration vers l'avenir l'idolâtrie stupide du passé et le mécanisme d'une piété d'habitude. Semblable à cet ange de l'Apocalypse qui, dans sa coupe d'or, recueille les prières des saints, elle recueille les soupirs et les aspirations du peuple élu, en même temps qu'elle lui annonce la réalisation de ses vœux, et les rend, par là même, plus précis et plus ardents. Aussi le prophète n'est point lié à

[1] Lévit. XVI, 11-14.

l'ordre sacerdotal; son office ne repose pas sur une institution positive, mais sur l'inspiration. L'Esprit de Dieu va le chercher tantôt au désert parmi d'humbles bergers, comme Osée; tantôt sur les marches du trône, comme Sophonie, qui était de la famille royale de Juda; tantôt parmi les sacrificateurs, comme Jérémie et Ezéchiel.

On a beaucoup agité la question de savoir de quelle nature était l'inspiration prophétique. Les uns, avec Ewald, n'y voient qu'une perception vive des grandes lois du monde moral, une pénétration profonde de la pensée religieuse, une intuition des volontés de Jéhovah[1]. Le prophète, dans cette hypothèse, est un Israélite pieux qui trouve l'inspiration dans sa ferveur et son élévation morale, et qui, par une déduction hardie, tire les conséquences des lois générales qu'il a entrevues avec plus ou moins de clarté et prévoit ainsi l'histoire des empires. C'est ainsi qu'il annonce le châtiment des méchants, quelque puissants qu'ils soient, fussent-ils sur le trône de Babylone ou de Ninive, tandis qu'il prédit aux justes le triomphe sur leurs ennemis et la bénédiction de Dieu. D'autres, à commencer par les Pères et à finir par Bossuet et beaucoup de nos modernes orthodoxes, assimilent l'inspiration prophétique à un état d'extase qui suspend tout à fait le cours de la vie morale[2].

Nous ne saurions admettre aucun de ces points de vue. Sans contester que l'inspiration s'accorde avec certaines aptitudes religieuses, nous ne pouvons réduire

[1] Ewald, *Die Propheten des alten Bundes*, p. 2 et 19.
[2] Hengstenberg, *Christologie des alten Test.* 3. Bd. Berlin, 1829-1835.

la prophétie à n'être qu'un fait entièrement naturel. Elle a reçu des révélations positives qui n'étaient pas montées du cœur de l'homme, mais qui descendaient directement du ciel. D'un autre côté, le prophète n'est pas un simple instrument passif; en le considérant ainsi, on le rabaisse au rang du devin et on assimile ses oracles à ceux de la pythonisse. Il est, selon nous, tout pénétré des vérités dont il est l'organe; il parle au nom de Dieu, et pourtant c'est bien sa voix qui retentit avec l'accent particulier de son individualité, et la parole de l'Eternel a traversé son cœur avant de passer par sa bouche.

C'est précisément cet accord moral entre le prophète et la révélation dont il est le porteur qui marque le progrès accompli pendant cette période. La révélation n'a plus le caractère extérieur qu'elle avait au temps des patriarches. Dieu ne parle plus du dehors, en quelque sorte; il ne parle plus seulement à l'homme, il parle par lui; celui-ci est son organe vivant. Nous sommes ainsi rapprochés des temps bénis où l'humanité et la divinité seront étroitement unies dans la personne du Rédempteur.

Les symboles dont se sert le prophète sont empruntés au milieu où il est placé; ils varient d'époque en époque. L'avenir est toujours représenté par lui sous les couleurs du présent. Il y a, du reste, une raison profonde à cette méthode qui s'impose à lui d'elle-même. En effet, le présent ne doit pas être isolé de l'avenir; il le contient en germe, il le prépare. Il le renferme comme le grain de blé renferme l'épi. Cette vérité, qui est d'une applica-

tion universelle, a une importance toute spéciale dans l'économie préparatoire. Cette économie, plus encore qu'aucune autre, a son but en dehors d'elle ; chacune de ses périodes n'a d'importance que dans la mesure où elle hâte l'accomplissement des desseins de l'amour divin. On n'en a la vraie signification que quand on saisit sa relation avec l'avenir. Montrer l'avenir dans le présent, et comme sous l'enveloppe des événements contemporains, c'est comprendre la grande loi de l'histoire, et surtout la loi du règne de Dieu. Il n'y a donc rien d'arbitraire dans la méthode des prophètes. Ils dégagent le glorieux avenir d'Israël et de l'humanité des voiles du présent, mais ils ne le font que progressivement. Chaque événement agrandit leur horizon prophétique, parce qu'il tend lui-même à préparer effectivement la venue du Messie. Aussi la prophétie marche avec l'histoire ; elle fait un pas en avant à chaque période nouvelle [1].

Il est notoire que les livres sacrés d'Israël renferment, dès leurs premières pages, une promesse de salut qui déborde de beaucoup les étroites limites des préjugés nationaux. Nous y lisons que la postérité de la femme doit écraser la tête du serpent. On ne dépasse pas le symbolisme assez vague de ces paroles en y reconnaissant la promesse générale d'un triomphe futur remporté par l'humanité sur la puissance du mal. La promesse faite à Abraham est plus précise ; c'est de son sang que doit sortir le bienfaiteur mystérieux qui relèvera la race

[1] Voir Kurtz, p. 10 et 11.

entière : l'universalisme, dès le premier jour, plane au-dessus du judaïsme. Le thème de la prophétie est ainsi donné : il s'enrichit à chaque phase nouvelle de l'histoire du peuple élu. Le bienfaiteur mystérieux est attendu de génération en génération ; tous les grands héros religieux d'Israël contribuent pour leur part à préparer sa venue. Aussi la prophétie leur attribue-t-elle le caractère du Messie ; ils sont ses précurseurs et par là même des types qui le préfigurent. Seulement ici le type est très-inférieur à la réalité. Aucun homme ne répond au portrait tracé du Messie. Aussi les espérances un instant rattachées à leur personne prennent de nouveau leur essor vers l'avenir ; l'idée du Sauveur devient de plus en plus spirituelle, elle se dégage de son enveloppe nationale. La royauté, illustrée par David et célébrée par lui dans d'admirables psaumes, d'où la grande espérance d'Israël débordait dans un lyrisme sublime, parut longtemps un type suffisant du Messie. On s'attendait à le voir monter comme un héritier de David sur le trône de Jérusalem ; mais aucun de ses successeurs, pas même Salomon, ne répond à cet idéal si grand et si pur. La prophétie tire son profit de cette décadence morale des rois de la nation élue ; le côté terrestre de l'espérance s'efface de plus en plus ; le libérateur apparaît sous l'image du serviteur de l'Eternel, qui sera l'ami des débonnaires, le réparateur universel rassemblant toutes les nations sur une terre renouvelée. On sait jusqu'où s'élève cet idéal dans la seconde partie d'Esaïe. Peu importe sa date ! Elle remonte en tout cas aux temps qui précèdent la déca-

dence. La grande notion du salut opéré par la douleur y est développée avec une merveilleuse clarté [1]. L'esprit prophétique nous porte sur le seuil de l'Evangile. Les souffrances de l'exil, entrevues d'avance ou expérimentées, ont préparé cette évolution si importante dans l'espérance du Messie. L'universalisme, qui était à la racine même du judaïsme, reparaît comme sa plus belle fleur au moment de son plein développement. Les prophètes associent tous les peuples au règne béni du Messie. Les premiers d'entre eux avaient semblé rattacher ce règne au retour de l'exil, car nul événement ne l'emportait sur celui-là aux yeux de leur patriotisme ardent ; mais le tableau brillant qu'ils avaient tracé ne s'était pas réalisé à cette époque. De là un essor nouveau de la prophétie ; elle reporte les regards de la nation vers un avenir plus lointain, où toutes les grandes promesses du passé recevront leur accomplissement. Nous verrons plus tard le développement de tous ces germes précieux qui ont été déposés dans les cœurs sous l'influence d'une humiliation salutaire.

Ce progrès de la prophétie, correspondant au développement des destinées d'Israël, n'a pas lieu de nous étonner, car le maître de la révélation est aussi le maître de l'histoire. Il les fait concorder au même but ; il les pénètre l'une par l'autre afin qu'elles se servent mutuellement de commentaire.

Nous ne nions pas qu'il n'y ait, dans les écrits des prophètes, des prédictions spéciales très-positives;

[1] Esaie LIII. — [2] Voir les derniers chapitres de Malachie.

nous le croyons même fermement, bien qu'elles soient en moins grand nombre qu'on ne le pense quelquefois. Ce prophétisme vivant et organique qui, à chaque période de l'histoire, s'élève tout entier d'un degré sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu, dans la conception spirituelle du Sauveur, a une valeur bien plus grande qu'une simple collection d'oracles épars dont l'unique but aurait été de faire reconnaître le Messie à son apparition sur la terre. Les prédictions ont leur prix, que nous ne contestons pas; mais il ne faut pas l'exagérer, au point de s'imaginer que le prophète eût pour principale mission de les prodiguer. La prophétie judaïque a préparé les voies au christianisme, non-seulement dans les esprits qu'elle éclairait, mais encore dans les cœurs qu'elle purifiait. Tour à tour sévère comme la grande voix du Sinaï fulminant contre le péché et miséricordieuse comme un Evangile anticipé, elle éveillait dans toute son intensité le désir du salut; elle l'entretenait avec un soin vigilant, comme les prêtresses du feu sacré à Rome; elle l'empêchait de s'éteindre sous le boisseau des vaines observances. Elle introduisait sans cesse l'esprit dans le corps du judaïsme; elle ramenait à leur vrai sens ses institutions et savait, quand il le fallait, dénoncer le péché sous les apparences les plus pieuses, dans la splendeur du culte aux jours solennels, dans la multiplicité des sacrifices, dans l'humilité affectée d'un jeûne hypocrite. Armée du glaive à deux tranchants de la parole divine, elle en transperce le cœur impénitent; mais c'est pour verser sur cette blessure saignante le

baume d'une consolante espérance. Grâce à elle, le judaïsme, dans ses beaux jours, est arrivé au point culminant de son développement. Il s'est assimilé la pensée fondamentale qui préside à toutes ses institutions religieuses. Unissant le repentir à l'espoir, il s'est tourné vers l'avenir, non pas comme le monde païen, dans une attente confuse et inquiète fondée uniquement sur des pressentiments, mais avec une foi affermie reposant sur une révélation positive. Les sombres jours de la décadence lui réservaient une expérience sévère et précieuse à la fois, qui devait s'ajouter, comme un dernier bienfait, à tous ceux dont il avait été comblé [1].

[1] La conception de la prophétie de l'Ancien Testament a varié considérablement dans la théologie contemporaine. Nous avons déjà indiqué les deux points de vue extrêmes, celui d'Ewald et celui d'Hengstenberg. Le second a été aggravé par une certaine école théologique anglaise, qui, oubliant complétement le caractère symbolique de la prophétie, a fait graviter en quelque sorte ses oracles autour des destinées terrestres du peuple juif. Son retour en Canaan devient pour cette école le fait essentiel de l'avenir. Hengstenberg, malgré l'étroitesse de sa conception, avait trop de science et de tact exégétique pour admettre un pareil système, qui rapetisse le rôle de la prophétie et la révélation elle-même. L'idée que nous avons développée est, avec quelques variantes, celle de Tholuck, d'Hoffmann et de Kurtz. Tholuck (*Commentar zum Hebræer Brief*. 1836. Appendice, I, II), relève le côté humain; Hoffmann (*Weissagung und Erfüllung im alten und neuen Test.*, 1851) relève davantage le côté divin et passif dans la prophétie; mais l'un et l'autre reconnaissent que l'histoire d'Israël est en quelque sorte le *substratum* de la prophétie, qu'elle la porte comme le tronc d'un arbre porte ses rameaux, par la raison que l'histoire d'Israël est elle-même une préparation à l'accomplissement du grand avenir promis. (Voir un intéressant travail de M. Kayser sur les rapports de l'Ancien et du Nouveau Testament d'après les théologiens orthodoxes modernes. *Revue de théologie*, vol. VIII, 4e et 5e livraisons.)

Le judaïsme dans la période de décadence[1].

L'histoire extérieure du judaïsme est en dehors de notre cadre. Nous n'avons pas décrit sa gloire sous les règnes de David et de Salomon. Nous n'avons pas davantage à raconter sa déchéance graduelle. Elle eut pour premier signe la rupture du lien qui avait réuni les douze tribus d'Israël dans un seul corps de nation. Le peuple théocratique, héritier des promesses, se réduit désormais à deux tribus : celle de Juda et celle de Benjamin. Les dix autres, sous des rois qui ne peuvent se réclamer de la descendance de David, malgré les sublimes avertissements de quelques grands prophètes dont la voix leur fait entendre un dernier appel de Dieu, inclinent de plus en plus vers l'idolâtrie. Salmanasar, roi d'Assyrie, mit fin au royaume d'Israël vers l'an 720 av. J.-C. Il transporta dans son propre pays la plus grande partie des habitants et les remplaça dans les contrées qui leur avaient appartenu, par une colonie nombreuse d'Assyriens. Mêlée au résidu d'Israélites qui avait échappé à cette émigration forcée, elle forma une nationalité nouvelle, composée d'éléments hétérogènes qui unissaient le culte des idoles à l'adoration de Jéhovah[2]. Il paraît cependant que les vaincus dominèrent bientôt moralement leurs vainqueurs ; le culte de Jéhovah finit

[1] La grande source en est Josèphe, *Antiquités judaïques*. Nous citons d'après l'édition de Richter. Leipsig, 1826. — Prideaux, *Histoire des Juifs depuis la décadence du royaume d'Israël*, trad. en français. Amst., 1722.

[2] 2 Rois XVII, 41.

par l'emporter sur celui des faux dieux, sans jamais retrouver sa pureté primitive. La haine entre les Samaritains et les Juifs, manifestée avec éclat lors de la reconstruction du temple, s'envenima de plus en plus. Nous verrons que le temps ne l'avait point usée aux premiers jours du christianisme.

Le royaume de Juda parut un moment bien près de subir la destinée du royaume d'Israël. Après avoir porté quelques années le joug de l'Egypte, par suite de la bataille perdue contre Pharaon Nécho (609 ans av. J.-C.[1]), il fut ravagé à plusieurs reprises par les armées assyriennes, en châtiment de ses retours constants à l'idolâtrie, jusqu'à ce qu'enfin une grande partie de la nation fut emmenée par Nabuchodonosor dans sa capitale. La foi au vrai Dieu se raffermit sur la terre étrangère; les exilés n'avaient pas suspendu leurs lyres aux bords des fleuves de Babylone seulement pour y pleurer la patrie perdue, mais aussi pour y célébrer le Dieu de leurs pères. Le patriotisme, exalté par le malheur, les ramena au monothéisme. Aussi, quand par suite de la grande révolution accomplie à Babylone par la conquête des Perses, ils revinrent dans leur pays sous la conduite d'Esdras et de Néhémie, ils y rapportèrent une inviolable fidélité à Jéhovah (458 à 434 av. J.-C.). Mais ils ne retrouvèrent jamais d'une manière constante leur indépendance nationale. La Judée, après la conquête d'Alexandre, fut ballottée, avec l'Asie dont elle faisait partie, de domination en

[1] 2 Rois XXIII, 37.

domination ; elle passa des mains des Ptolémées à celles des Séleucides pour revenir sous le sceptre de l'Egypte. Le joug d'Antiochus Epiphane s'appesantit sur elle avec une dureté extraordinaire (171 av. J.-C.). Sa tyrannie excite la rébellion; l'épée héroïque des Macchabées procure à la nation une indépendance dont le glorieux souvenir lui coûta bien cher, car elle devait y trouver une éternelle tentation de rébellion contre des dominateurs trop puissants pour laisser échapper ce qu'ils avaient une fois conquis. L'aigle de Rome s'abattit avec Pompée sur la ville sainte; l'étranger était appelé par l'un des partis qui se disputaient le pouvoir, indignes successeurs des illustres défenseurs de l'indépendance nationale (an 63 av. J.-C.). La famille de l'Iduméen Antipater, mêlée aux intrigues et aux luttes intestines des derniers descendants des Macchabées, acheta, par un dévouement à toute épreuve, la protection des Romains. Hérode le Grand, fils d'Antipater, s'éleva sur le trône de la Judée, agrandie pour lui, grâce au secours de ses invincibles alliés; il s'y maintint par la bassesse et par le crime, aussi habile à flatter ses protecteurs successifs qu'à épouvanter ses sujets et à se débarrasser de ses rivaux (37 av. J.-C.). A sa mort, son royaume fut un instant partagé entre ses trois fils. Archélaüs, qui régnait à Jérusalem, excita par sa cruauté les plaintes des Juifs. Il fut destitué et exilé, et la Judée, rattachée à la province de Syrie, reçut un procurateur chargé d'y faire respecter le pouvoir de Rome. Hérode Agrippa II, neveu d'Hérode le Grand, réussit, par la faveur de Claude, à réunir sous son

sceptre l'héritage entier des fondateurs de la dynastie (41 ap. J.-C.). Mais à sa mort, arrivée trois ans après, la Judée fut de nouveau régie par des procurateurs romains. Cette sujétion entretint au sein du peuple un ferment de rébellion toujours prêt à se manifester par l'émeute. Les esprits étaient en proie à une agitation continuelle qui contribua à donner aux espérances nationales un caractère terrestre et grossier.

On connaît l'habile politique de Rome, souvent compromise par l'ambition vénale de ses proconsuls. Elle consistait à ménager, autant que possible, les croyances religieuses et les coutumes des peuples vaincus. Si tout ce qui concernait la politique proprement dite fut abandonné aux procurateurs mis complétement en lieu et place des rois, l'administration religieuse fut laissée intégralement aux Juifs. Le sanhédrin ou grand conseil de la nation, composé de 70 membres, prêtres, anciens des synagogues et scribes, présidés par le grand prêtre, réglait tout ce qui concernait le culte et formait le tribunal suprême, appelé à juger des délits les plus graves, comme l'imposture ou le blasphème. Depuis le temps de la domination romaine, le droit de prononcer la peine capitale, exercé autrefois par le sanhédrin, était réservé au représentant de la puissance impériale. La charge de grand prêtre, autrefois inamovible, était devenue, depuis les Hérodes, la proie disputée des partis; elle avait perdu son antique dignité et était ravalée au rang d'une magistrature obtenue par la brigue et la flatterie.

Pour achever de décrire à grands traits la constitution du judaïsme à cette époque, nous devons encore

parler d'une institution qui remonte au retour de l'exil et qui joue un grand rôle dans toute l'économie religieuse de ces temps : c'est l'institution des synagogues[1]. Les synagogues, ou maisons d'assemblées et de prières, étaient des édifices consacrés au culte ou du moins à la portion du service religieux qui ne réclamait pas l'intervention des sacrificateurs. La dispersion du peuple avait rendu nécessaires ces lieux de réunion, qui ne remplaçaient pas le temple, mais qui servaient à entretenir la piété et la connaissance des saintes Ecritures chez les Juifs dans les pays les plus éloignés de Jérusalem. Rien de plus simple que la disposition de ces édifices, uniquement destinés à la lecture de la loi et des prophètes et à la prière. On s'y réunissait les jours de sabbat et les jours de fête. On ne se contentait pas de lire les livres sacrés, on les commentait en langue vulgaire[2]. A la tête de la synagogue était un collége d'anciens, auquel étaient confiés la présidence du culte, le soin des pauvres et la discipline. Nous étudierons de plus près l'organisation de la synagogue quand nous esquisserons les premières institutions de l'Eglise chrétienne. C'était également ce collége d'anciens qui recevait les nombreux prosélytes que les besoins religieux du temps poussaient dans le judaïsme. On distinguait deux classes de prosélytes; les prosélytes de la porte, qui n'étaient soumis qu'à certaines prescriptions générales marquant leur rupture avec l'idolâtrie, et les prosélytes de la justice, qui devaient pratiquer toutes les observances lé-

[1] Voir pour les détails le grand ouvrage de Vitringa, *De Synag. vetere.*
[2] Luc IV, 20.

gales et étaient incorporés à la nation [1]. Ils recevaient tout d'abord la circoncision, puis la synagogue, par des ablutions symboliques, leur administrait une sorte de baptême. La célébration d'un sacrifice complétait la cérémonie.

Nous avons vu qu'à côté des prêtres siégeaient dans le sanhédrin les scribes ou docteurs de la loi. Leur influence à cette époque grandit au détriment de celle des prêtres, si longtemps prépondérante. Chargés d'instruire la jeunesse, ils ne se contentaient pas de lui donner une connaissance suffisante des livres sacrés, ils prétendaient en fixer le sens par une tradition à la fois conservée et accrue par eux [2]. Ils avaient non loin du temple des écoles où se pressaient les auditeurs [3]. Ainsi commençait à se former cette science des rabbins qui, en combinant un littéralisme inintelligent avec la théorie du double sens, parvint à anéantir selon l'esprit cette révélation qu'elle prétendait conserver. La prédominance des rabbins dans la grande synagogue ou sanhédrin leur permit d'acquérir une influence considérable au sein de la nation. Ils avaient résumé toute leur tendance dans ce précepte : Plante (par la tradition) une haie autour de la loi [4]. Mais c'était une haie d'épines, qui devait bientôt étouffer la plante divine qu'elle aurait dû garantir.

[1] Josèphe, *Antiq.*, XIV, 7. — De Wette, *Archæol.*, § 245.

[2] Matth. XXIII, 2.

[3] Ἐξηγηταὶ νόμων ἄνδρες δήμῳ προσφιλεῖς διὰ παιδείαν τοῦ νεωτέρου. Josèphe, *Antiq.*, XVII, 6, 2.

[4] Dœllinger, p. 741. — Voir sur toute cette organisation des écoles le c. III du 1er livre de mon livre : *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre*, 3e édition.

Cette prépondérance du scribe est le trait caractéristique de toute cette longue période. Au lieu du prophète qui parle directement au nom de Dieu et qui ajoute une page nouvelle à la révélation, nous avons le grammairien qui la dissèque. De même qu'à la période créatrice de la grande poésie hellénique succède la période des Aristarques alexandrins, qui ne savent plus que classer les trésors de l'ancienne littérature et souvent les ensevelir sous des gloses pédantes, de même la période des Esaïe et des Jérémie est remplacée par celle des Gamaliel et des docteurs de la loi. Le résultat le plus grave de cette transformation est de donner à la religion un caractère exclusivement intellectuel, de la réduire en système et de refroidir par là même la piété.

Le contact des Juifs avec les autres nations, si fréquent depuis l'exil, leurs nombreuses émigrations volontaires après leur émigration forcée, les colonies qu'ils fondèrent à Babylone, à Alexandrie, et dans toutes les grandes villes de l'Orient et de l'Occident civilisés, où ils commencèrent à manifester leur aptitude pour le commerce, voilà autant de faits dont il faut tenir compte pour comprendre leur état religieux au commencement de l'ère chrétienne. Cependant il nous paraît certain que l'influence qu'ils exercèrent fut beaucoup plus grande que celle qu'ils subirent. On compte par milliers les prosélytes sortis du paganisme pour embrasser le judaïsme, tandis que le paganisme ne fit aucune conquête sur ce peuple méprisé et vaincu, mais qui puisait dans sa défaite même la haine ar-

dente de l'étranger. On ne peut cependant contester qu'un certain nombre de Juifs n'aient essayé de combiner soit les résultats de la philosophie grecque, soit la philosophie orientale avec l'enseignement de l'Ancien Testament. Plus on s'éloigne du centre religieux de la nation, plus cette influence se fait sentir; au contraire plus on se rapproche de Jérusalem, plus elle est faible et imperceptible.

On peut, dans le judaïsme de cette période, distinguer deux courants très-différents : l'un qui roule dans ses eaux troublées tous les préjugés nationaux, toutes les erreurs importées du dehors : c'est le courant du judaïsme déchu, qui s'éloigne toujours plus de sa vraie tradition religieuse; le second courant est celui du judaïsme normal, héritier des prophètes, instruit et épuré par toutes les tristes expériences du présent et portant vers l'avenir le regard assuré d'une espérance ferme. Son existence nous est révélée d'une manière certaine par ces Israélites craignant Dieu et attendant le Messie, qui nous apparaissent sur le seuil de l'histoire évangélique. Il était naturel que le second courant fût beaucoup moins remarqué que le premier; car celui-ci entraînait, depuis qu'il n'y avait plus ni rois pieux, ni prophètes, tous les principaux de la nation. Le judaïsme normal vivait dans l'ombre, mais il est évident pour nous que son apparition à la lumière, au commencement de l'histoire évangélique, fait saillir sous nos yeux le dernier anneau d'une chaîne déjà longue. C'est à tort qu'on l'a négligé, car on a été amené par là à rattacher trop intimement l'Eglise chré-

tienne à ce judaïsme officiel qui, tout populaire qu'il fût, n'en était pas moins une tendance anormale.

La restauration opérée par Esdras et Néhémie fut un retour sérieux à la religion des pères, sans aucun mélange d'influence étrangère. Bien au contraire, elle provoqua une réaction énergique qui poussait les Juifs à rompre tous les liens, même les plus chers et les plus tendres, formés sur la terre d'exil. On ne saurait méconnaître toutefois que le contact avec la Perse n'ait dû, tôt ou tard, exercer une certaine action sur tous ceux qui étaient bien plus tournés vers la scolastique religieuse qu'inclinés à une piété vivante. Ce serait à tort cependant qu'on attribuerait au parsisme la théologie juive de cette époque. Il a pu en modifier quelque peu la forme, mais il ne lui a point donné de nouvelles doctrines ; il a plutôt inspiré quelques modifications du dogme déjà existant. C'est ainsi que les anges tendent à jouer un rôle de plus en plus considérable et sont parfois élevés au rang de puissances cosmogoniques. On est en droit d'attribuer à la même influence, combinée avec le platonisme alexandrin, cette personnification de la sagesse, ébauchée mais non réalisée avec une logique parfaite par Jésus Sirach, dont on a voulu faire sans raison le précurseur de saint Jean [1]. Les idées étrangères n'ont fait irruption que plus tard dans le judaïsme.

[1] *Sapience*, de Jésus Sirach, c. I, XXIV ; c. VII, VIII. Cette personnification de la sagesse est prise si peu au sérieux qu'il est dit (*Sap.* XXIV, 17, 22), qu'elle fait son habitation dans les esprits des saints et des prophètes, mais sans s'y emprisonner, parce qu'elle traverse tous les esprits. (Voir Dorner, *Lehre von der Person Christi*, p. 20, 21.) Voir aussi sur l'influence du parsisme sur l'hébraïsme, un article de M. Nicolas dans la *Revue de Théologie* (juin 1857 .

Nous distinguons trois tendances dominantes dans le judaïsme de la décadence. Nous avons d'abord la tendance exclusivement nationale et conservatrice, gardienne farouche de la tradition; son centre est à Jérusalem. Nous avons ensuite une tendance qui subit largement l'influence de la théosophie orientale, et enfin la tendance alexandrine, qui se rattache au platonisme, et tout spécialement dans le platonisme à ce qu'on peut appeler le côté théosophique. Ces deux dernières tendances, qui ont de grandes analogies, réclament seules notre attention, car la première se caractérise d'elle-même.

On a prétendu que la tendance imbue de théosophie orientale avait longtemps avant Jésus-Christ formulé un système complet, et que ce système n'était autre que la kabbale, ou doctrine secrète des rabbins, incessamment élaborée et remaniée par eux. Il n'est pas possible de trancher avec certitude ce problème historique; la nature même de cette doctrine et le voile dont elle enveloppait ses dogmes expliquent suffisamment l'obscurité de ses origines. Il paraît cependant prouvé qu'une doctrine secrète existait dans certaines écoles juives avant l'ère chrétienne[1]. Probablement les idées fondamentales, fixées plus tard par la kabbale, étaient déjà con-

[1] Voir sur ce sujet le livre si remarquable de M. Franck, *La Kabbale, ou la philosophie religieuse des Hébreux*, par Ad. Franck, 1843. Voir aussi l'article sur *la Kabbale*, de M. Reuss, dans l'Encyclopédie d'Herzog. M. Franck, pour établir l'ancienneté de la kabbale, s'appuie sur un passage de la *Mischna*. où il est « interdit d'expliquer à deux personnes l'histoire de la *Genèse*, même à une seule celle du *Char céleste*. » Or, d'après lui, il s'agit ici des deux livres essentiels de la kabbale, l'histoire de la *Genèse* et le livre du *Char* (p. 52).

nues; elles sont en tout point semblables à ces notions dualistes qui étaient partout répandues, vaste réservoir enrichi par les religions et les philosophies de l'Orient, où venaient puiser alors tous ceux qui laissaient prédominer en eux les besoins spéculatifs sur les besoins religieux. L'une des sectes juives que nous décrirons plus tard révèle en Palestine même ce dualisme, qui sembla un moment devoir conquérir le monde entier. Si nous cherchons à distinguer dans la kabbale la forme variable du fond des idées, qui a son cachet de haute antiquité, nous y reconnaîtrons un système d'émanation mis d'accord tant bien que mal par des interprétations forcées avec la lettre de l'Ancien Testament. Dieu est la substance absolue, invisible, manifestée par ses attributs; aucun ne l'épuise et de leur ensemble résulte le Verbe, prototype de l'homme. Toutes choses sortent de Dieu par voie d'émanation et rentrent en lui. Notre monde est la représentation du monde des attributs divins, et l'homme en est l'image la plus élevée. Il a existé avant sa naissance terrestre et il est destiné à passer par les purifications de la métempsycose. « La mort est un baiser de Dieu. » Ce baiser est l'union de l'âme avec la substance dont elle tire son origine[1]. Ainsi le monde n'a aucune existence réelle, il n'est qu'une forme changeante de la pensée divine. L'union avec l'absolu, par la perte de l'individualité, est le dernier terme de la perfection. Qui ne reconnaît, dans de telles théories, la trace de cette religion indienne,

[1] Franck, *la Kabbale*, p. 251.

qui n'a d'autre aspiration que l'anéantissement dans Brahma? L'ascétisme devait nécessairement résulter de ce système. Il est probable qu'il se sera de bonne heure associé à la magie, si répandue alors en Orient. On doit peut-être lui attribuer ces livres mystérieux, que les juifs magiciens d'Ephèse jetèrent dans les flammes après avoir entendu saint Paul [1].

Si d'Asie nous passons en Egypte, nous retrouvons au sein du judaïsme des doctrines analogues, mais développées avec un art dialectique bien supérieur et recouvertes du brillant manteau de la philosophie hellénique. L'émigration juive à Alexandrie avait été considérable; constamment favorisée par les Ptolémées, elle avait fini par constituer comme une nation dans la nation. Mais ce n'était pas impunément qu'elle s'était établie dans ce somptueux carrefour de toutes les idées du temps, où l'Occident et l'Orient se rencontraient et s'amalgamaient. Enrichie par le commerce, respectée et recherchée, la colonie juive avait bientôt abaissé d'elle-même la barrière religieuse qui aurait dû la séparer du monde païen. Elle abandonna promptement la langue de ses pères, sans toutefois jamais parler correctement cette langue grecque, dont l'agencement si souple et si délicat ne pouvait se prêter à la syntaxe élémentaire de la race sémitique. Toutefois, les mots nouveaux amenaient avec eux les idées nouvelles; l'esprit hellénique, déjà largement modifié par l'influence orientale, s'infiltra dans la synagogue d'Alexandrie, et grâce au système perfec-

[1] Actes XIX, 19.

tionné de l'interprétion allégorique, elle put à son aise cumuler les bénéfices d'une apostasie selon l'esprit et d'une fidélité selon la lettre [1]. Le représentant le plus distingué de cette tendance bizarre fut le Juif Philon, contemporain de Jésus-Christ, qui devint illustre dans le monde entier après avoir obtenu de ses concitoyens l'honneur de les représenter à Rome dans une ambassade auprès de Caligula. Il fraya la voie à la dernière philosophie qui ait jeté quelque éclat sur les ruines du paganisme. Philon est évidemmenf un disciple de Platon, mais un disciple qui a fait un choix dans la doctrine de son maître et qui s'est assimilé le côté qui lui était le plus accessible; c'était le côté oriental, que nous avons signalé dans le platonisme. Philon empruntait à la théosophie son mysticisme et son ascétisme, et il demandait aux livres sacrés de sa nation des formules et de pieux symboles pour justifier une tentative qui sans ces ménagements eût pu scandaliser ses compatriotes. Il part de l'idée que Dieu est l'être absolu, immuable, l'Un éternel et invisible. Ce Dieu est ineffable et inconnaissable pour la raison. « Ce Dieu, dit-il, meilleur que le bien lui-même, plus simple que l'unité, ne peut être contemplé par aucun autre que par lui-même. Nous n'avons aucun organe en nous par lequel nous puissions nous le représenter [2]. Ceux qui le cherchent dans la création n'y trouvent que son

[1] Voir, sur cette transformation du judaïsme alexandrin, Reuss, *Histoire de la théologie au siècle apostolique*, liv. I, c. VII.

[2] Ὄργανον γὰρ οὐδὲν ἐν ἑαυτοῖς ἔχομεν ᾧ δυνησόμεθα ἐκεῖνο φαντασιασθῆναι. Philon, *De præm. et pœn.*, 6.

ombre. » C'est de lui-même qu'il faut recevoir la révélation sur lui-même, comme il l'a révélé à Moïse [1]. Ce Dieu absolu, ineffable, n'a pas créé la matière ; elle existait de toute éternité. Il l'a ordonnée, mais non directement ; « car il n'est pas permis au Dieu bienheureux d'entrer en contact avec la matière [2] ; « il l'a organisée par l'intermédiaire du monde des idées qui est personnifié dans le Verbe. Philon présente le Verbe tantôt comme l'image de Dieu, tantôt comme étant multiple et abstrait ; ce qui révèle toute l'incohérence de ses idées sur un point où on a voulu reconnaître en lui l'inspirateur du christianisme primitif. Philon nous ôte toute espèce de doute à cet égard, quand il déclare que « le Verbe n'est rien d'autre que le monde intelligible et que Dieu est le lieu rempli de verbes incorporels [3]. » Dieu crée, c'est-à-dire ordonne la matière d'une manière continue, de même que le feu répand nécessairement la chaleur et que la neige répand le froid [4]. Cette matière non créée de Dieu est l'élément nécessaire qui se mêle à tout. La morale ascétique découlait nécessairement d'une telle métaphysique. L'homme ne peut vraiment, en tant que créature mortelle, s'unir à Dieu, « car il n'est pas permis au mortel d'habiter avec l'immortel [5]. » Mais si par nature il a l'illumination supérieure qui fait le prêtre et le prophète, il peut, par la contemplation, arriver à se perdre

[1] Exode XXXIII, 13. *Leg. alleg.*, III, 32.
[2] Ὀυ γὰρ ἦν θέμις ὕλης ψαύειν τὸν μακάριον. *De sacrific.*, XIII.
[3] Οὐδὲν ἕτερον τὸν νοητὸν κόσμον ἢ θεοῦ λόγον. *De opif. mundi*, I. *De somn.*, I, 21.
[4] Philon, *Leg. alleg.*, I, 3.
[5] Θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι.

en Dieu. Ainsi le rôle fait à la liberté est bien mesquin; le bien est un don de nature, ceux qui ne l'ont pas reçu à leur naissance ne peuvent en approcher que par l'ascétisme. Le plus haut idéal, en définitive, consiste à se fuir soi-même pour « s'élever de l'esprit individuel à l'esprit universel, refuge suprême de l'âme[1]. » Sans avoir complétement formulé la doctrine de l'émanation, Philon en a développé les dernières conséquences; il a dépassé Platon dans son entraînement vers l'Orient, et comme l'Inde, il a mis le salut dans l'anéantissement et l'ascétisme. C'est en vain qu'il essaye de relever la religion de son peuple en le proclamant le peuple des prophètes et des inspirés, et en faisant du grand prêtre le sacrificateur universel qui immole des victimes pour l'humanité et la création entière[2]. Il n'en a pas moins, malgré tous ces éloges, sapé la base du mosaïsme[3]; il l'anéantit en le transfigurant, et jusque dans les hommages dont il le comble, on reconnaît ses tendances spéculatives qui transforment en système cosmogonique des institutions profondément religieuses[4].

Nous avons dans l'existence des thérapeutes en Egypte une preuve frappante de l'influence exercée par les idées orientales à cette époque. D'après Philon, qui, par ses vues ascétiques, devait éprouver pour eux une vive sympathie, les thérapeutes, comme leur nom l'indique, prétendaient guérir les maux de l'âme. Aban-

[1] *Leg. alleg.*, III, 9. — [2] *De Abrah.*, § 19. — [3] *De vita Moys.*, III, § 14.
[4] Voir sur Philon l'exposé si lucide de Dorner, I, 27, 58, et le chapitre déjà cité de mon livre sur *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre.* — Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne,* trad. Tissot, t. IV, c. VI.

donnant leurs biens, cherchant la solitude, ils se réservaient dans leur demeure un sanctuaire caché qu'ils appelaient monastère, où ils accomplissaient leurs dévotions loin de tous les yeux. La prière, la méditation des livres sacrés, interprétés allégoriquement, et d'autres écrits appartenant à la secte occupaient leurs pensées. Ils regardaient la tempérance « comme le rempart de l'âme, » et se soumettaient à des jeûnes prolongés ; le jour du sabbat, ils se réunissaient et écoutaient l'explication de leur doctrine faite par le plus ancien d'entre eux. La chasteté absolue était en honneur chez eux [1]. Evidemment, les thérapeutes ne faisaient que reproduire l'ascétisme indien ; des théories analogues produisaient une pratique semblable.

En Judée même, on distingue à cette époque trois sectes principales : les *Esséniens*, les *Pharisiens* et les *Sadducéens*. A vrai dire, la première seule fut constituée ; les deux autres furent plutôt des partis que des sectes. Les esséniens ou les pieux étaient les thérapeutes de la Judée, imbus également de la théosophie orientale, mais plus préoccupés de la pratique que de la spéculation, comme il convenait à des Juifs de la Palestine. Eux aussi recherchaient la solitude et fondaient de vrais couvents, sans cependant interdire le séjour des villes à ceux d'entre eux qui cultivaient les arts manuels [2]. Les biens étaient communs [3] : « Les biens de chacun, dit Josèphe, étant mêlés à ceux des autres,

[1] Voir Philon, *De vita contemplativ.*, I, 889-901.
[2] Josephe, *Bell. jud.*, II, 8, 4.
[3] Θαυμάσιον παρ᾽ αὐτοῖς τὸ κοινωνητικόν. *Bell. jud.*, II, 8, 3.

il n'y avait qu'une seule propriété qui appartenait à tous comme à des frères. » « Ils méprisent le mariage, ajoute le même auteur; ils reçoivent les enfants des autres et les forment à leur genre de vie [1]. » Les esséniens proclamèrent avec force l'immortalité de l'âme, déclarant que le corps n'est qu'une prison dans laquelle l'âme est retenue par un charme qui doit se rompre à la mort [2]. On reconnaît à ce trait le dualisme oriental ; il n'est pas moins sensible dans la coutume des adhérents de la secte de faire des prières au soleil au moment où il se lève [3]. Ils voyaient en lui le brillant symbole du côté lumineux de la Divinité. Philon ne nous laisse aucun doute à cet égard, car il dit que les thérapeutes, en tout point semblables aux esséniens, demandaient au lever du jour que leur esprit fût revêtu de la lumière céleste. Des repas, qui bien certainement avaient une valeur religieuse, réunissaient les esséniens autour de la même table, aprés qu'ils s'étaient purifiés par des lustrations nombreuses et qu'ils s'étaient parés de blancs vêtements [4]. Ces repas rappelaient le repas pascal, la commémoration de la sortie d'Egypte ; seulement l'Egypte ici signifiait, suivant la typologie dualiste, le corps dont l'âme est appelée à secouer le joug humiliant [5]. Les esséniens avaient ainsi trouvé le moyen de rattacher un spiritualisme outré aux usages

[1] Γάμου μὲν ὑπεροψία παρ' αὐτοῖς. Josèphe, *Bell. jud.*, II, 8, 2.

[2] Josèphe, *Bell. jud.*, II, 8, 11.

[3] Εἰς αὐτὸν εὐχάς. Jos. *Bell. jud.*, II, 8, 5.

[4] Jos., *Bell. jud.*, II, 8, 5.

[5] Αἴγυπτον τὸν σωματικὸν οἶκον. Philon, *De migratione Abrahami*, § 5.

qui rappelaient le plus l'esclavage de la vie corporelle. Ils célébraient le sabbat et les fêtes comme les thérapeutes, sans offrir de sacrifices. Le culte consistait dans la lecture des livres sacrés et la célébration de rites symboliques[1].

Les initiations à la secte étaient accompagnées de cérémonies solennelles et précédées d'un noviciat sévère. A tous ces traits, il est impossible de méconnaître, malgré des assertions contraires, les signes caractéristiques du dualisme oriental[2]. Par sa nature même, l'essénisme n'avait aucun contact avec le judaïsme officiel; il ne connaissait point l'ambition du pouvoir et ne le disputait à personne. Vivant au désert ou dans l'ombre, il n'inspirait aucune inquiétude et se tenait en dehors de toute lutte et de toute intrigue.

Il n'en était pas de même des deux grands partis qui se disputaient la prééminence à Jérusalem. Les pharisiens, ou les séparés[3], se donnaient comme les Juifs par excellence, les défenseurs de l'ancienne constitution; ils repoussaient toute concession à l'étranger; c'étaient des patriotes exaltés, ennemis jurés de l'oppression[4]. Ils avaient adopté, comme un développement légitime du judaïsme, le dogme de la résurrection des corps. Malheureusement, dans leur désir de conserver à tout prix

[1] Jos., *Bell. jud.*, II, 8, 9.

[2] Ewald, *Gesch. Israels*, III, 322, et M. Reuss, *Hist. de la théol. apost.*, t. I, c. 9, rattachent cette secte au judaïsme pur, par un développement intérieur sans mélange de dualisme. Voir Mangold, *Die Irrlehren der pastoralen Briefe*, p. 32, 60.

[3] Φαρισαῖοι, οἱ ἑρμηνευόμενοι ἀφωρίσμενοι. *Epiph. hæres.*, XVI, 1.

[4] Φαρισαῖοι βασιλεῦσι δυνάμενοι μάλιστα ἀντιπράσσειν προμηθεῖς. Josèphe, *Ant.*, XIII, 10, 5.

la religion des pères, ils avaient accumulé les traditions et favorisé le développement du formalisme[1]. Unissant étroitement la politique et la religion, ils subordonnaient la seconde à la première. Avides d'influence et d'autorité, ils cherchaient à obtenir la faveur du peuple par tous les moyens, et surtout par une piété d'apparat qui sonnait la trompette devant ses rares bonnes œuvres. Ils étaient aussi tombés dans le travers de tous ceux qui, en religion et en morale, mettent la lettre au-dessus de l'esprit, et ils avaient inventé une casuistique habile qui mettait la conscience à l'aise tout en paraissant la lier à la loi[2].

Les sadducéens tiraient leur nom soit de Tsadoc, fondateur présumé de leur secte, soit du mot hébreu qui désigne la justice, parce qu'ils se donnaient comme les vrais justes, en opposition aux pharisiens; ils présentaient en effet avec ceux-ci le contraste le plus tranché. Ils repoussaient toutes leurs traditions[3]; ils rejetaient aussi comme un absurde préjugé le patriotisme farouche qui ne voulait, à aucune condition, traiter avec l'étranger. Ils étaient toujours disposés à pactiser avec lui, pourvu qu'il leur procurât le repos. Riches et voluptueux, ils ne se rattachaient que par forme à la religion nationale, et n'avaient d'autre désir que de jouir de la vie présente, sans se soucier de la vie à venir. C'étaient les épicuriens de Jérusalem, mais ils étaient obligés à quelques ménagements vis-à-vis d'un

[1] Νόμιμα πολλά τινὰ παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ φαρισαῖοι ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις. Jos., *Ant.*, XIII, 10, 6.

[2] Matth. V, 33, 4 . — [3] Jos., *Ant.*, XIII, 10, 6.

peuple ardent et fanatique, beaucoup plus enclin au pharisaïsme qu'au sadducéisme. Ces deux partis, le parti de l'indépendance et celui de l'étranger, se retrouvent dans tous les Etats qui sont sur leur déclin. En Judée, ils apparurent sous les formes propres au pays et commandées en quelque sorte par son histoire, mais ils y révélèrent les mêmes passions et y soulevèrent les mêmes orages que dans toutes les nations où l'asservissement est de date récente.

Qu'était devenue l'espérance du Messie dans cette mêlée des partis? Elle surnageait au-dessus de ces flots agités qui s'entre-choquaient avec violence, mais elle subissait de profondes modifications d'une tendance à l'autre. La tendance dualiste, qui cherchait par la contemplation et l'ascétisme à franchir l'abîme creusé par le judaïsme entre la créature et Dieu, dénaturait complétement l'antique espérance d'Israël. Chez Philon et les premiers propagateurs de la théosophie orientale, elle perdait sa valeur morale; elle prenait un caractère cosmogonique; le mal étant assimilé à la matière, le salut était rattaché à la macération du corps. Cependant ce besoin même de se perdre en Dieu, inhérent à la doctrine alexandrine, ne procédait-il pas de ce désir d'union absolue avec la Divinité qui ne tourmente l'âme que pour la préparer au salut? L'espérance du Messie, dans la secte pharisienne comme dans le peuple qui subissait son influence, était aussi ardente que grossière. Nous avons la preuve de cette attente générale de la délivrance promise non-seulement dans les nombreux soulèvements des Juifs, mais encore dans

quelques écrits apocryphes où leur imagination exaltée a essayé de peindre en vives couleurs l'avenir qu'ils attendaient. Nous citerons d'abord, au nombre de ces écrits, un fragment de ces fameux livres sibyllins dont le mystère est pénétré par la science contemporaine. On sait que tous les rêves de l'ancien monde y ont tour à tour déposé leur empreinte. Les Juifs d'Alexandrie ont essayé les premiers de donner à leurs vues sur l'avenir cette forme bizarre qui avait l'avantage d'être acceptée et vénérée de leurs contemporains. La sibylle personnifiait à leurs yeux la première de toutes les prophéties, celle qui était antérieure aux oracles des livres sacrés. Ils mettaient dans sa bouche leurs aspirations, et quelquefois aussi l'expression de leur haine contre les puissances qui les avaient opprimés[1]. La partie des livres sibyllins qui porte l'empreinte évidente d'une main juive commence par annoncer la ruine des diverses monarchies dont la nation sainte a porté le joug, tandis que la gloire de la race élue est célébrée sur tous les tons; c'est d'elle que doit sortir le Sauveur. Le Messie descendra au temps voulu du soleil et apportera avec lui la paix et la sainteté. Les adversaires de la théocratie qui se soulèveront contre lui seront anéantis dans de grandes crises du monde physique. Dès lors, le peuple de Dieu habitera dans la paix et la sécurité autour du temple, et les païens se joindront à lui pour

[1] *Orac. sibyll.*, *curante* C. Alexandre, 1er vol. F. Didot. — Voir, dans Lucke, *Offenbarung des Johannes*, t. I, p. 66, et tout le chapitre concernant les oracles sibyllins. Il énumère les raisons qui lui font placer la composition des fragments juifs avant Jésus-Christ.

apporter à Jéhovah leurs offrandes. Tel est le fond des prophéties sibylliques; elles sont, comme on le voit, essentiellement théocratiques; elles se modifient quelque peu d'un oracle à l'autre, selon que l'auteur est préoccupé de tel ou tel ennemi du peuple de Dieu, mais elles se ressemblent toutes pour le caractère général : elles ne dépassent pas le domaine temporel.

Le livre d'Hénoc, qui a été écrit, au moins dans sa partie essentielle, avant Jésus-Christ[1], s'attache surtout à décrire la lutte des mauvais anges contre Dieu, leurs prétendues relations avec les filles des hommes, et leur funeste influence sur l'humanité pour la corrompre et l'amener au culte des idoles[2]. Hénoc, l'ami de Dieu, qui a été enlevé au ciel, est chargé d'annoncer aux mauvais anges leur condamnation future. Ce singulier livre entre dans de grands détails sur la nature des anges et des démons, et sur la constitution physique du globe qu'il rattache à une démonologie fantastique. Dans une de ses visions les plus remarquables, le Messie apparaît à Hénoc dans la gloire du ciel. Il est le serviteur de Dieu par excellence; il a été appelé à l'existence avant le soleil et la lune, et il a pour mission de révéler tous les secrets de Dieu, puis de juger le monde. Le déluge est le premier de ses grands jugements; le second aura lieu à la fin des temps. Il portera non-seulement sur les vivants, mais encore sur les morts et même sur les saints qui sont dans le ciel. Les rois de la terre seront épouvantés, et tous les ennemis du Messie seront acca-

[1] Lucke, t. I, p. 125-141. — [2] D'apr. Gen. VI.

blés par le courroux de Dieu, tandis que la société des saints subsistera à jamais, et demeurera avec le Messie d'éternité en éternité. Le livre d'Hénoc se termine par un aperçu général et symbolique de l'histoire de la théocratie divisée en dix semaines ou dix périodes. La partie judaïque du livre apocryphe connu sous le nom de *VIe livre d'Esdras* est animée du même esprit [1]. Toute cette littérature répond parfaitement à ce que nous savons des dispositions du peuple juif à cette époque, au caractère matériel de ses espérances, à sa préoccupation exclusive du côté terrestre et politique de l'œuvre du Messie, enfin à sa prédilection immodérée pour la doctrine des anges et des démons. Il emprunte à ses prophètes des symboles et des imprécations, mais évidemment il ne les comprend plus. Toutefois, il vit dans l'attente, dans une attente anxieuse et passionnée. Il sent qu'il touche à une grande crise de son histoire; mais il y est mal préparé. Il attend un autre Messie que celui qui lui est réservé; il se trompe dans ses aspirations, de même que la majorité des païens; mais l'universalité de cette attente n'en est pas moins un fait considérable et qui annonce le dénoûment prochain de la période de préparation.

Serait-ce à dire cependant que ce judaïsme anormal soit le seul représentant du peuple d'Abraham et de David? Il n'en est rien. L'Evangile nous initie dès ses premières pages à la vie religieuse de quelques pieux Israélites, à leurs espérances et à leurs prières. Le can-

[1] Lucke, *Offenb.*, I, § 12.

tique de Siméon et celui de Marie respirent une élévation, une spiritualité, une fermeté de confiance, enfin tout un ordre de sentiments auxquels rien dans le passé n'est comparable. Le grand universalisme religieux qui était déjà renfermé dans la première promesse faite à Abraham ressort avec une clarté admirable de leur langage, bien que celui-ci soit encore juif pour la forme. « Mes yeux ont vu ton salut, dit le vieillard Siméon, lequel tu as préparé devant la face de tous les peuples, pour être la lumière pour éclairer les nations [1]. » On voit que ces âmes droites et simples ont puisé dans la décadence même de leur nation un désir plus ardent du salut. Que l'on compare leurs cantiques aux livres apocryphes de ce temps, et l'on se convaincra de l'existence simultanée de deux judaïsmes parlant la même langue et portant le même costume, mais profondément séparés l'un de l'autre par les idées et les sentiments. La représentation de l'humanité devant Dieu n'est pas une question de nombre, mais bien de valeur morale. Aussi ce petit groupe des Siméon, des Zacharie, et de ceux qui partagent leur attente, représente le vrai judaïsme, comme les Corneille, les Serge Paul, et, plus tard, les Justin représentaient le monde gréco-romain dans ses meilleures aspirations. Les temps sont donc mûrs à Jérusalem, comme à Athènes et à Rome. Aussi quand Jean Baptiste, le prédicateur de la vraie pénitence et l'homme de l'espérance, apporte du désert cette parole : « Repentez-vous, le royaume des cieux est proche, » il pro-

[1] Luc II, 30, 32.

clame les deux grands résultats de l'économie préparatoire : l'accablement salutaire du repentir, et le frémissement d'une joyeuse espérance. Du cœur brisé de la race déchue s'élève un soupir de tristesse et de saint désir. La terre est altérée de la rosée céleste. Le ciel n'a plus qu'à s'ouvrir pour lui accorder le plus précieux de ses dons. Le Fils de Dieu peut descendre, car il sera en même temps le Fils de l'Homme; assez de douleurs et de prières l'appellent de l'Orient à l'Occident pour qu'il joigne ce nom de la terre à son nom du ciel.

CONCLUSION

LE CHRISTIANISME

Origène, dans une interprétation allégorique du cantique de Salomon, dont on peut contester la justesse exégétique, mais non la poétique beauté, représente l'âme humaine comme la fiancée mystique du Rédempteur; il nous fait entendre sa voix, qui l'appelle du sein du paganisme comme du sein du judaïsme. « L'Eglise, dit-il, par où j'entends l'assemblée des saints, désire son union avec Jésus-Christ. Elle exprime ainsi son désir : J'ai été comblée de biens; j'ai reçu en abondance les gages et les dons de mon divin mariage. Pendant mes fiançailles avec le Fils du roi des cieux, avec le premier roi de toute créature, les anges m'ont apporté la loi comme un don de mon époux. Les prophètes, remplis du Saint-Esprit, ont de plus enflammé mon amour et réveillé mon désir de le voir [1] en me parlant de sa

[1] « Ad desiderium ejus succenderunt. » Orig., *In Cantic. cantic.*, lib. I, édit. Delarue.

venue, de ses vertus innombrables et de ses dons immenses ; ils m'ont peint sa noble beauté et sa miséricorde. Aussi, je ne puis supporter l'attente d'un tel amour[1]. Déjà l'économie actuelle tire à sa fin ; je ne vois encore que ses serviteurs qui montent et descendent l'échelle lumineuse. Je me tourne vers toi, Père de mon époux, et je te supplie d'avoir pitié de mon amour et de me l'envoyer, afin qu'il ne me parle plus seulement par ses serviteurs et ses prophètes, mais qu'il vienne lui-même, et que je l'entende lui-même parlant et enseignant. L'âme humaine, ajoute Origène, a le désir profond de s'unir au Verbe même parmi les païens ; elle a reçu les arrhes du divin mariage. De même que la loi et la prophétie ont été des gages de l'avenir pour Israël, de même la loi de la conscience, l'intelligence et le libre arbitre ont été pour l'âme humaine, en dehors du judaïsme, les présents des fiançailles. Elle n'a trouvé dans aucune doctrine philosophique la satisfaction de son désir et de son amour[2]. Elle demande l'illumination et la visitation du Verbe. Ni hommes ni anges ne lui suffisent ; elle veut l'embrassement du Verbe de Dieu[3]. » Le grand docteur d'Alexandrie a peint admirablement, par ces paroles, l'attente de l'humanité contemporaine de Jésus-Christ.

Il vint enfin, celui que tout préparait et annonçait, et vers lequel gravitait toute l'histoire de l'ancien monde.

[1] « Ad amorem ejus intolerabiliter inflammarer. » Orig., *In Cantic. cantic.*, lib. I.

[2] « Plena atque perfecta desiderii sui amoris expletio. »

[3] « Ipsius oscula Verbi Dei. » Orig., *In Cantic. cantic.*, lib. I.

Il vint, et avec lui une ère entièrement nouvelle commence; aux religions préparatoires succède la religion définitive.

Cette appréciation du christianisme rencontre de prime abord deux objections principales, qu'il faut écarter. Ses adversaires, profitant contre lui des analogies naturelles qui existent entre la religion définitive et les religions qui l'ont préparée, lui ont refusé toute originalité. Les uns ont prétendu que Jésus-Christ s'était contenté de prolonger le judaïsme dans sa direction la plus pure, mais sans y ajouter une seule doctrine, et sans avoir conscience d'apporter au monde une religion nouvelle. Les autres n'ont vu dans son enseignement qu'un mélange habile des idées juives et des idées orientales. L'une et l'autre hypothèse ne résistent pas à un examen attentif. La première a été développée avec un vaste savoir et une dialectique ingénieuse par une école contemporaine, qui a accepté, en quelque sorte, la gageure de placer au second siècle tout ce que nous avions pris jusqu'ici pour le christianisme primitif, et de mettre sous le nom de saint Paul tout ce qui avait été attribué par l'Eglise à Jésus-Christ lui-même. Il nous faudra reconquérir sur elle pied à pied, par l'examen des documents, le terrain de l'histoire évangélique. Ce n'est pas le moment d'engager une discussion qui n'a aucune valeur, tant qu'elle se maintient dans les généralités. Il nous suffira d'établir l'authenticité du quatrième évangile pour réfuter ses principes essentiels ; car il est évident que si l'évangile de Jean remonte à la date traditionnelle, on ne peut plus faire de Jésus-Christ le plus

populaire des rabbins qui aient vécu au temps des Hérodes. Nous montrerons comment les trois premiers évangiles nous donnent le même Christ que le quatrième, malgré une certaine différence de préoccupations. C'est donc à cette histoire elle-même à renverser l'échafaudage d'un édifice scientifique qui, pour avoir des proportions imposantes, n'en repose pas moins sur une base fragile. Toutefois, nous pouvons dès maintenant écarter le principe fondamental de l'école de Tubingue. Dans l'ouvrage que l'on peut considérer comme le programme définitif de son chef, nous lisons que Jésus-Christ s'est borné à prêcher une morale pure et à recommander le développement de la vie intérieure. D'après Baur, l'évangile de Matthieu est le seul document vraiment authentique qui nous donne la pensée du fondateur du christianisme; cette pensée doit être cherchée surtout dans les discours de Jésus-Christ, et spécialement dans le discours sur la montagne, qui porte l'empreinte évidente du judaïsme. Si l'humilité, la pauvreté, le recours à la grâce et l'abandon à Dieu y sont enseignés, il n'y a là aucun élément vraiment nouveau; l'originalité de ce christianisme des premiers jours est uniquement dans la prédominance de l'élément moral. Ce qui a fait sa fortune, c'est la coïncidence des espérances surexcitées des Juifs et de leur fiévreuse attente d'un Messie avec la personne remarquable de Jésus-Christ [1].

On est en droit de demander de quel droit ce savant

[1] *Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte*, von Baur. Tubingen, 1853, p. 25 à 37.

illustre que nous combattons choisit et isole un seul morceau d'un évangile pour y chercher tout l'enseignement du maître. L'ensemble de l'histoire évangélique, puisée même dans un seul évangile comme celui de Matthieu, suffit pour démontrer l'insuffisance d'une pareille explication du christianisme primitif. Il est vraiment par trop commode de jeter par-dessus le bord toute la portion embarrassante du document que l'on accepte. Il est notoire que dans le premier évangile, aussi bien que dans les autres, Jésus-Christ se donne comme l'objet de la foi. Le salut est toujours rattaché à cette croyance [1]. Or, cette prétention est un fait absolument nouveau dans le judaïsme; elle n'a aucun précédent; ajoutons même qu'elle devait heurter tout particulièrement ce monothéisme strict, si jaloux d'abaisser l'homme devant Dieu et d'enlever tout prétexte à une comparaison injurieuse. Se poser soi-même comme l'objet de la foi, c'était donc rompre hardiment le cercle rétréci des anciennes idées. Nous voilà bien loin de ce simple développement moral dont on nous parlait. Il ne sert de rien de prétendre que l'attente nationale du Messie, si générale à cette époque, a pu donner cette forme à l'enseignement de Jésus-Christ, car bien loin de répondre aux espérances de son temps, du moins telles qu'elles circulaient dans les masses, il a pris soin de les décourager et de les combattre. Le sermon sur la montagne renferme dès ses premiers mots une énergique protestation contre

[1] Matth. XVIII, 6.

les préjugés enracinés de ceux qui se pressaient encore en foule pour écouter cette parole qui renfermait tant d'autorité dans une si grande douceur. Elle n'apporte pas seulement au monde un judaïsme épuré, humble et fervent, elle ne prêche pas seulement la tristesse, la repentance, la pauvreté, mais elle annonce aussi le bonheur, et si elle le met tout d'abord dans les larmes pénitentes, c'est la preuve presque audacieuse qu'elle se sent capable de répandre la consolation et le salut dans les cœurs affligés. Le premier évangile, comme les autres, attribue au Christ le pardon des péchés et met dans sa bouche un langage dont nous pèserons plus tard les termes, mais qui, au point de vue purement judaïque, aurait été considéré comme le comble du blasphème [1], que dis-je, qui l'a été devant le tribunal sacerdotal où comparut l'innocent [2]. C'est qu'en effet il allait jusqu'à mettre le nom du maître galiléen sur le rang même du nom trois fois saint de Jéhovah, et à établir entre Jésus-Christ et Dieu une relation unique et mystérieuse qui impliquait sa divinité, comme il l'a reconnu lui-même en ne repoussant pas l'accusation lancée contre lui dans le sanhédrin de s'être posé comme le Fils de Dieu. Le premier évangile, comme les autres, donne à sa mort et à sa résurrection cette capitale importance qui leur confère une valeur dogmatique. Il nous semble donc qu'en nous refusant tous les avantages que nous tirerions de l'étude comparée des écrits authentiques du

[1] « Nul ne connaît le Fils que le Père, et nul ne connaît le Père que le Fils. » Matth. X, 27; XXVIII, 18; XXII, 45.

[2] Matth. XXVI, 63, 65.

Nouveau Testament, et en nous contentant pour le moment d'un rapide aperçu de la question controversée, nous sommes en mesure d'écarter l'assertion de l'école qui actuellement est le plus fortement organisée contre le christianisme [1].

L'autre hypothèse d'après laquelle la doctrine de Jésus-Christ aurait été puisée à toutes les sources de l'ancien monde, est-elle plus plausible? Donnerons-nous raison à M. Salvador, quand il prétend que « le jeune maître de Galilée a perfectionné la combinaison de l'hébraïsme et de l'orientalisme, sans donner aucune originalité à sa doctrine [2]? » Nous connaissons cet orientalisme, dont on fait un des facteurs de l'Evangile. Nous l'avons suivi dans toutes ses transformations, nous l'avons toujours trouvé ballotté entre le matérialisme et l'ascétisme extrême, tantôt glorifiant et divinisant la nature, tantôt cherchant à l'anéantir, mais traînant toujours après lui cet élément matériel dont il ne peut se débarrasser, parce qu'il ne peut l'expliquer. Sous sa forme la plus subtile et malgré les couleurs d'un mysticisme séduisant, il nous est apparu chez Philon, toujours entaché de son dualisme originel, poursuivi par l'invincible matière jusque dans l'extase et la contemplation, parvenant à créer ou à rajeunir un mot heureux, celui de Verbe, mais ne réussissant qu'à lui faire exprimer les irrémédiables contradictions d'une doctrine aventureuse. Il faut beaucoup d'illusion ou

[1] Voir sur ce point Dorner, *Lehre der Pers. Christ*, I, 80, 81.

[2] *Jésus-Christ et sa doctrine*, par J. Salvador. Paris, 1838. t. I. p. 235-255.

beaucoup d'ignorance pour confondre le Verbe du Juif d'Alexandrie avec celui de saint Jean. L'Occident était trop pauvre d'idées morales et trop riche de corruption et d'infamie pour que l'on puisse supposer un instant que la religion nouvelle se soit adressée à lui pour lui faire quelque emprunt. Vraiment, la création du néant est un mystère sans difficulté comparée à cette création d'un monde nouveau tiré d'un vieux monde expirant. Pour former cette lumière si pure, si radieuse, on aurait eu recours à ce qu'il y avait de plus usé, de plus souillé et de plus ténébreux ! Si le christianisme est un amalgame confus, une machine composée de pièces de rapport fabriquées en tout lieu, comment expliquer cet agencement admirable de toutes ses parties, cette vie qui circule dans tout le corps et qui révèle en lui, non pas un mécanisme artificiel, mais un organisme parfait? Quel creuset assez ardent a pu fusionner des éléments si divers et en faire un si beau métal, coulé d'un seul jet? Voilà un miracle qui surpasse tous ceux qui scandalisent les inventeurs de la théorie que nous combattons. Quand ils l'auront expliqué, il leur restera à nous dire pourquoi il ne s'est pas renouvelé et pourquoi le néo-platonisme, par exemple, présente un si frappant contraste avec l'Evangile.

On a cru simplifier cette hypothèse en reconnaissant que ce n'est pas Jésus-Christ qui a opéré cette fusion entre l'hébraïsme et l'orientalisme. Non, il aurait été lui-même le résultat de la fusion, et ce type incomparable serait sorti des alambics de la chimie philosophique, qui produirait ainsi à son gré les plus grandes

révolutions religieuses de l'humanité. Voilà encore un prodige propre à confondre la raison! Quoi! une physionomie morale si caractérisée, un être si parfait et si humain à la fois, aux pieds duquel tant de générations se sont assises pour l'écouter; quoi! cette personne vivante serait un composé des creuses abstractions de la philosophie ancienne à son déclin. Il en serait du Christ de l'Evangile, de l'ami de saint Jean, du Maître compatissant qui pleure au tombeau de Lazare, comme de ces Christs du gnosticisme, espèces de fantômes métaphysiques qui errent entre le ciel et la terre, insaisissables et muets, produits hybrides de cerveaux malades, qui ne parviennent jamais à sortir de la région nuageuse des rêves pour prendre une forme arrêtée. Celui qui ne sent pas que nous avons dans le Christ de l'Evangile un type absolument différent de ces pâles créations qui n'ont jamais vécu, n'a aucun sens de la réalité.

Est-on plus heureux quand on prétend faire sortir le Christ, non plus de la poussière des écoles philosophiques, mais de l'imagination populaire échauffée et travaillant spontanément à la formation d'une mythologie compliquée? On sait toute la science et tout le talent dépensés par Strauss pour justifier cette hypothèse[1]. D'après lui, chacun des faits racontés par les évangiles est comme le résultat d'une habile combinaison de plusieurs mythes de l'Ancien Testament. Ainsi les fils innombrables qui ont concouru à former ce tissu admirable

[1] Strauss, *Leben Jesu*, 4e édit. (Voir aussi la traduction de cet ouvrage, par M. Littré.)

de l'histoire évangélique se sont rejoints d'eux-mêmes, sans qu'une main habile les entrelaçât avec méthode. L'imagination populaire, capricieuse et mobile d'ordinaire, s'est, pour la première fois, soumise à un plan profondément conçu, et elle l'a réalisé avec suite et persévérance; elle s'est montrée à la fois spontanée et ingénieuse, naïve et savante; elle a demandé à tous les livres de l'Ancien Testament, consultés à la fois, les éléments hétérogènes de cette mosaïque de légendes qui s'appelle l'Evangile. Chose plus étrange encore! il se trouve qu'en définitive cette mythologie populaire, interprétée par un philosophe du dix-neuvième siècle, était d'avance parfaitement d'accord avec son système, car le Christ symbolisait déjà il y a dix-huit siècles l'immanence de l'absolu dans l'homme. Ainsi, la conscience spontanée d'un peuple fanatique a créé sans le savoir une philosophie transcendante dont personne ne s'est douté jusqu'à aujourd'hui, et les pêcheurs du lac de Génésareth n'ont eu d'autre but que de frayer les voies à un savant professeur de Berlin! Il nous semble que le système de Strauss renferme encore plus de contradictions qu'il n'en compte dans les récits évangéliques, et que ce grand ennemi du surnaturel exige de notre part, pour accepter ses théories, une foi plus robuste que celle qui est réclamée pour admettre les plus étonnants prodiges. Il est, du reste, une question préjudicielle trop souvent négligée : c'est celle de l'authenticité des documents. On ne s'en débarrasse pas aussi aisément qu'on pourrait le penser d'abord. Nous la traiterons en son lieu, quand nous considérerons les grands monuments

de la littérature apostolique. S'il est prouvé, comme nous le pensons, que nos évangiles remontent tous au premier siècle, les belles théories que nous venons d'analyser sont par là même réfutées.

Ainsi donc, s'il y a, d'après nous, un rapport entre le christianisme et les religions qui l'ont préparé, ce rapport n'est pas celui de l'effet à la cause, puisqu'il a tous les caractères d'une religion entièrement originale et qu'il inaugure un cycle nouveau dans l'histoire. Sa relation avec les cultes qui l'ont précédé est celle de la satisfaction d'un désir avec ce désir lui-même. Il n'est pas étonnant qu'il y ait certaines analogies entre l'Evangile et l'économie préparatoire. Ce sont les analogies qui existent entre le signe et la chose signifiée, entre l'ombre et le corps, entre le type et la réalité, entre la prophétie et l'accomplissement. Le christianisme est, en effet, l'accomplissement de tout ce qui était préfiguré, attendu, désiré dans l'ancien monde. Sa vraie nature ressort de cette définition. Nous apprenons ainsi à le considérer surtout comme un fait, fait immense, qui a ses racines dans un passé de plusieurs milliers d'années comme dans le cœur de chaque homme, et dont les conséquences se prolongent aussi loin que vont les destinées de l'âme immortelle.

On méconnaît complétement son originalité quand on voit dans l'Evangile une simple illustration des vérités morales que la philosophie ancienne avait conservées et transmises par ses plus illustres représentants, ou bien quand on le considère comme le dernier chainon d'une tradition dogmatique identique en sub-

stance sous des formes diverses dans toutes les religions. L'école déiste et l'école traditionaliste se rejoignent ici dans une même erreur. Ces grandes vérités, que l'on a baptisées à tort du nom de religion naturelle, — car depuis la chute il n'y a de religion vraiment naturelle que la religion rédemptrice qui est le retour à la nature normale de l'homme, — toutes ces idées morales qui surnagent du sein du paganisme, révèlent, par leurs côtés les plus élevés, leur propre insuffisance. Elles poussent en effet l'humanité à poursuivre le bien, le vrai, le beau; elles l'empêchent de se consoler de leur perte; elles la troublent au pied des autels des faux dieux.

L'idée du bien appelle sa manifestation, la perception, même incomplète, de l'idéal réclame sa réalisation. Si le christianisme n'était que le plus complet des systèmes, il ne serait que la meilleure des religions préparatoires; il ne serait pas la religion définitive. Celle-ci est la religion du fait; elle ne se borne plus à entrevoir l'idéal, comme le platonisme, ou à le prédire comme le judaïsme; elle le réalise. Voilà pourquoi elle est le terme des aspirations de l'ancien monde et inaugure l'ère nouvelle. Si Jésus-Christ n'est que le plus sublime des docteurs ou le plus grand des prophètes, il n'y a pas une différence essentielle entre lui et Socrate ou Esaïe. Ce qui constitue l'originalité féconde de son œuvre, c'est qu'il donne ce que ses précurseurs ont promis ou réclamé, c'est qu'il ne rend plus seulement témoignage à la vérité, mais qu'il est en droit de dire, avec cette calme assurance si pleine d'autorité morale :

Je suis la vérité. « Per me venitur, ad me pervenitur, in me permanetur [1]! »

Jamais l'humanité, prise dans son ensemble, ne s'est trompée sur la manière de poser le problème religieux. La religion a toujours été à ses yeux, non pas une simple communication d'idées sur la Divinité, mais une tentative grandiose de renouer le lien brisé entre le ciel et la terre, et de former une union effective entre l'homme et Dieu. Cette union a été pressentie et essayée dans tous les cultes de l'ancien monde. En Orient, elle se présente sous la forme d'incarnations multiples; en Occident, c'est une apothéose. En Orient, c'est la Divinité qui paraît s'abaisser jusqu'à l'homme; en Occident, c'est l'humanité qui s'élève jusqu'à la Divinité; mais, pas plus dans l'Inde qu'en Grèce, l'union réelle entre l'homme et Dieu n'est réalisée. Dans l'Inde, l'incarnation est illusoire; elle n'est, pour employer l'expression des *Pouranas*, qu'une espèce de masque dont la Divinité secourable se revêt, « comme un acteur qui prend un costume pour jouer un rôle. » Au fond, l'incarnation, par sa répétition même, est la preuve la plus éclatante du mépris que cette religion panthéiste et ascétique professe pour la personnalité humaine, qui n'est, à ses yeux, qu'une forme changeante de l'être absolu. Brahma ou Vischnou ont seuls une existence réelle; leur adorateur aspire à se perdre en eux et à anéantir pour jamais l'élément humain. En Grèce, c'est l'élément divin qui est compromis; l'humanité est proclamée divine

[1] Saint Augustin, *In Johannem*, XII.

dans son état naturel ; si elle est adorée dans sa grandeur, elle l'est aussi dans ses passions et ses faiblesses. Le dieu olympien n'est qu'un héros mis sur l'autel. Ainsi le problème religieux est bien loin d'être résolu. On a essayé de le simplifier en l'amenant à une unité factice, en supprimant tantôt son côté divin, tantôt son côté humain. Dans l'Inde il n'y a plus qu'une Divinité immense, dévorant le monde qu'elle produit et détruit à la fois. En Grèce, il n'y a plus qu'une humanité orgueilleuse, essayant de tromper ses besoins infinis en s'adorant elle-même et jetant sur ses misères le voile d'un polythéisme gracieux. Toutefois, malgré ces imperfections radicales, les religions de l'Orient, comme celles de l'Occident, réclament l'union de la Divinité avec l'humanité, même dans leurs mythes les plus grossiers. On dirait un rêve incohérent, mais qui, dans son incohérence, ramène toujours une même pensée et révèle ainsi la préoccupation dominante du malade.

Cependant nous n'avons pas tout dit sur les aspirations de l'ancien monde en rappelant son désir permanent de fonder une union effective entre l'humanité et la Divinité. Il a eu aussi le sentiment que cette union n'était possible que par une réparation. Malgré sa corruption, malgré la fausseté des solutions qu'il a données de la formidable question de l'origine du mal, malgré sa tendance à y voir une loi nécessaire de l'être fini, il n'en a pas moins été tourmenté du besoin de l'effacer ou de l'expier. Les erreurs de sa métaphysique, les égarements coupables de sa pratique ne l'ont pas

empêché de rendre témoignage, par ses institutions religieuses les plus caractéristiques, aux immortelles vérités gravées dans la conscience humaine. L'idée d'une impureté native qui éloigne l'homme de la Divinité et s'oppose à ce qu'il communique avec elle, librement et sans intermédiaires, est à la base de tous les cultes, et, bien qu'altérée et faussée à plusieurs égards, elle s'en dégage avec force par intervalles, comme une flamme qui jaillit d'un foyer couvert de cendres. Union effective avec la Divinité, réconciliation avec elle par le moyen d'une réparation, voilà bien le fond des croyances et des aspirations de l'ancien monde. Nous le retrouvons, dans la philosophie platonicienne, agrandi et épuré, mais encore mélangé d'éléments hétérogènes.

C'est en Judée que ce fond de croyances et d'aspirations est complétement mis à l'abri d'influences corruptrices. Il est enrichi par Dieu lui-même et se développe dans une succession de révélations positives. Le judaïsme est tout d'abord une énergique réaction contre les religions de la nature; il creuse profondément l'abîme entre la créature et le Créateur par son monothéisme rigide. Il révèle avant toute chose la sainteté redoutable de Jéhovah, et il fait ressortir, par le contraste, la corruption de l'homme; il la peint en traits de feu; il lui fait comprendre que la réconciliation ne peut avoir lieu sans un grand acte de réparation. Il répand ainsi la lumière sur le côté qui était resté dans l'ombre au sein du paganisme. Ce n'est pas toutefois que l'idée de l'union avec la Divinité lui soit étrangère. Mais, au point de vue judaïque, cette union ne peut être immédiate et directe.

Une médiation est nécessaire, et cette médiation sera l'œuvre du Messie. Cette espérance s'éclaire de clartés de plus en plus vives, et quand bien même les prophéties, même les plus magnifiques, sont dépassées par l'événement qui les accomplit, elles ne l'ont pas moins fait pressentir dans ce qu'il a d'essentiel. Un Sauveur. venu du ciel, accomplissant l'œuvre de réparation dans la souffrance et la mort, tel est bien l'espoir de la race perdue, sous sa forme divine et inspirée [1].

C'est cet espoir que le divin Rédempteur a réalisé. Il a uni dans sa personne l'humanité et la Divinité, non-seulement dans un sens moral mais dans un sens absolu, par l'incarnation. Le Verbe est devenu chair. Le Fils unique du Père, celui qui par sa parole a créé le monde, est devenu semblable à l'un de nous, excepté le péché. Il s'est abaissé jusque dans notre poussière; il a revêtu notre nature. Il a été le Fils de l'Homme et le Fils de Dieu, l'Homme-Dieu, et par là même l'homme par excellence, l'homme idéal, car la destinée d'un être créé à l'image de Dieu et appelé à s'unir étroitement à lui n'est vraiment consommée qu'en Dieu. Cette gloire accordée à l'humanité, tout extraordinaire qu'elle fût, n'en était pas moins l'objet de son universelle aspiration, et c'est la dégrader que de l'en déclarer incapable.

Nous n'entrons pas ici dans toutes les subtilités métaphysiques que le cours du temps et les disputes des écoles ont accumulées sur la personne du Christ. Nous ne relevons ni ne discutons toutes les distinctions sco-

[1] Esaïe IX, 5; LIII, 8.

lastiques sur les deux natures, sur leur rapport et sur leur pénétration. Nous nous bornons à ces déclarations simples et grandes de l'Ecriture : « Le Verbe a été fait chair. — En lui toute la plénitude de la Divinité a habité corporellement. » L'humble chrétien, qui, se fondant sur ses promesses et recevant tous les jours les gages précieux de leur accomplissement, s'attache à lui comme le sarment au cep, se nourrit de sa substance et reçoit de lui la séve, la vie, la flamme du cœur, a en lui-même une invincible démonstration de la divinité du Christ. Il reconnaît cette divinité sous le voile d'humiliation dont elle s'est volontairement couverte sur la terre. Cet abaissement du Sauveur répond à ce profond besoin de réparation qui tourmente la conscience. Il lui apprend que Jésus-Christ n'est pas venu seulement lui apporter un témoignage éclatant de l'amour divin, mais encore qu'il a voulu entrer dans la communion des souffrances de l'humanité, afin de la représenter devant Dieu et d'offrir en son nom le sacrifice réparateur. Il n'est pas possible, en effet, que la race déchue et coupable rentre dans ses priviléges le front levé, l'orgueil et la révolte dans le cœur. L'amour de Dieu, tout grand qu'il soit, ne saurait sauver un être qui n'y répond pas et qui même le repousse avec dédain. N'oublions pas que l'amour est un autre nom de la sainteté, puisqu'il nous présente le bien sous sa forme la plus élevée. Il est à la fois la bénédiction suprême et la loi par excellence. Il réclame la réciprocité ; aussi longtemps qu'elle lui est refusée, il ne peut exercer son influence bienfaisante. Les cœurs qu'il n'a pu ni réchauffer ni féconder sont

dévorés par lui comme par un feu consumant. Tant que l'humanité n'a pas abjuré sa rébellion, tant qu'elle n'a pas répondu à l'amour par l'amour, par un amour saint et désintéressé, elle est sous le coup de la colère de Dieu, qui n'est que la face sévère de sa sainteté. Corrompue dans sa moelle, flétrie par la terreur, la race déchue peut bien désirer la réconciliation; elle ne saurait l'effectuer, car il faudrait pour cela qu'au sein même de la condamnation qui l'écrase, dans la douleur et dans la mort, elle accomplît un acte d'adoration et de suprême obéissance qui effaçât l'acte de révolte et d'orgueil par lequel elle a déchaîné la puissance du mal. Ce devrait être un acte parfait, sans mélange d'égoïsme, un acte digne de l'amour divin, un retour complet à Dieu, par un libre sacrifice. Il est évident qu'elle ne saurait l'accomplir. Celui-là seul l'a pu qui, venu du ciel dans le monde de la chute, a chargé volontairement le fardeau de tous nos malheurs et les a tous acceptés. Il a fait d'une vie de souffrances, fidèle image de la destinée humaine depuis le jour de la condamnation, une sainte offrande à Dieu, et il a réhabilité, par sa douloureuse obéissance, la race qu'il représentait. La condamnation ainsi supportée n'est plus la condamnation sans remède. Le Christ, en la traversant, l'a transformée; car, chez lui, l'extrême souffrance a été en même temps la parfaite obéissance, et, par conséquent, la condition même de la réconciliation. Une solidarité mystérieuse, mais réelle, l'unissait à l'humanité. Le désiré des nations était bien le Fils de l'Homme. C'est donc le cœur de l'homme qu'il rapporte à Dieu, qui n'attendait que

cette réponse à son amour pour en faire découler tous les bienfaits sur nous. Ainsi s'est opéré le salut dans une sainte immolation qui comprend toute la vie du Christ, et se termine par sa mort sanglante. La justice et l'amour sont satisfaits; la conscience, qui porte inscrit le droit de Dieu, l'est également.

La croix n'est donc pas seulement un gage du pardon ; elle en réalise la condition essentielle. Elle opère la réparation nécessaire, mais elle l'opère d'une manière digne de Dieu. La grandeur de l'amour subsiste à ce moment suprême de notre histoire religieuse. « Dieu est à la croix, réconciliant le monde avec soi. » C'est un père qui ouvre ses bras à l'enfant qui revient à lui par un grand sacrifice. Au-dessus de tous les nuages accumulés par la théologie scolastique depuis Anselme, sa miséricorde brille de son pur éclat, étroitement unie à sa justice. La résurrection du nouvel Adam, « prémices de ceux qui dorment, » est la preuve éclatante que la réparation a été jugée complète, et que l'humanité est relevée de sa coulpe. Son ascension et l'envoi du Saint-Esprit démontrent que son action rédemptrice se continuera au travers des âges jusqu'au plein triomphe de la vérité. Désormais quiconque, par une foi vivante et personnelle, s'unira à la sainte victime du Calvaire, quiconque acceptera son sacrifice en recevra le bénéfice; et tous ceux qui mourront avec lui, en crucifiant la chair et ses convoitises, ressusciteront aussi avec lui pour la sainteté et la gloire. « Celui qui croit en lui ne mourra point. Il a la vie éternelle. »

Ce n'est pas sans regret que, par des distinctions et

des définitions pourtant nécessaires, on refroidit l'impression que la simple vue du Christ produit sur le cœur et sur la conscience. Le même attrait qui se faisait sentir au temps de son passage sur la terre, à tous ceux dont le cœur n'était pas fermé par l'orgueil, il l'exerce encore au milieu de nous. Ce n'était pas après un long raisonnement sur sa personne, sur sa nature divine et humaine, que Marie Magdeleine, que la pécheresse qui arrosa ses pieds d'un vase de parfums, et la troupe nombreuse des affligés toujours empressés autour de lui, s'attachèrent à ses pas pour le suivre. Il leur suffit de l'avoir vu et entendu pour subir cette attraction irrésistible. Il y avait en lui tant de douceur et de pureté, tant d'autorité et de force régnaient dans ses discours; quelque chose de si consolant et de si céleste était répandu sur toute sa personne, que les cœurs bien disposés éprouvaient immédiatement pour lui une sympathie mêlée de tendresse et d'adoration qui les pénétrait tout entiers. Une vertu divine émanait de tout son être. On le sentait aussi puissant qu'il était miséricordieux. On était bientôt convaincu qu'il savait délivrer comme il savait compatir, et, au travers de tous ses miracles, on en pressentait un plus grand, celui que tous les autres annonçaient et préfiguraient, le relèvement par l'amour de la race déchue. Si tout d'abord on accourait à lui pour être consolé des maux du corps, il était une autre douleur, plus noble, plus profonde, celle causée par le péché, dont on lui demandait la guérison. On lisait le pardon de Dieu sur ses traits avant de l'avoir entendu sortir de sa bouche. L'amour infini ceignait sa tête comme une auréole, et la conscience, à

son contact, frémissait d'une joie sublime, car elle trouvait en lui la réalisation parfaite de son idéal. Quand il disait ces simples mots : « Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés, » il portait la lumière et la paix dans le fond des cœurs, par suite de cette correspondance intime entre sa personne et les besoins de l'âme. Il n'était pas une seule des nobles aspirations du cœur humain qui n'aboutît à lui. De là cet élan rapide vers lui, cette prompte obéissance à ses appels de la part de tous les hommes de bonne volonté, qui n'étaient infatués ni d'eux-mêmes, ni de leur gloire nationale. Le Christ n'eut pas besoin de démontrer ses droits à leur confiance. Il n'eut qu'à se montrer pour les voir tomber à ses pieds. Et sous quels traits augustes l'idéal chrétien n'est-il pas apparu sur le bois maudit et sanglant? Rien dans le monde n'est aussi beau que ce spectacle d'indicibles souffrances et d'indicible humiliation ! La vue de ce crucifié, couronné d'épines, abreuvé de fiel, raillé par ses bourreaux au moment même où il prie pour eux, est une révélation si haute, si inattendue, si immense de l'amour, qu'il faut en détourner les yeux ou adorer. Il suffit d'arrêter un regard pénétré sur cette croix pour être courbé devant elle, vaincu en même temps que convaincu. Et cette impression n'est pas une mystique extase qui ne serait que le triomphe de l'imagination sur la raison affaiblie. Non, c'est une conviction raisonnée, mais qui s'appuie sur ces raisons du dedans, bien supérieures au raisonnement dialectique, parce qu'elles impliquent l'accord de l'être entier avec la vérité, et non pas seulement d'une de ses parties, je veux dire la partie

purement intellectuelle et logique. S'il est certain que l'humanité est faite pour Jésus-Christ, il n'y a rien d'étonnant qu'à sa simple apparition elle se prosterne à ses pieds, elle se sente apaisée et satisfaite, toutes les fois du moins qu'elle ne se détourne pas volontairement de lui. Le dénoûment de son histoire religieuse est à la croix, mais c'est un dénoûment qui a été longtemps préparé. Il l'a été non-seulement pour la race entière mais encore dans le cœur de chaque individu, où le doigt de Dieu a comme écrit un Ancien Testament intérieur, où du moins une œuvre lente de préparation a été poursuivie, où, sur les débris de bien des idoles, l'autel du Dieu inconnu s'est lentement élevé. Aussi, quand ce Dieu inconnu, mais attendu, paraît et ne rencontre pas d'opiniâtre résistance, il est acclamé soudain parce qu'il répond à tout le passé religieux de cette âme, comme il répondait, il y a dix-huit siècles, à tout le passé religieux de l'humanité.

Voilà pourquoi de toutes les apologies la plus puissante est celle qui consiste à retracer la vie et la mort du Christ. Le récit évangélique le ressuscite en quelque sorte de nouveau pour nous, tant il nous le peint avec fidélité et naïveté. Il nous le montre après son enfance glorieuse et obscure à la fois, manifestant, dès ses premiers pas dans son ministère, cette élévation, ce calme, qui ne se puisent que dans un dévouement absolu. Un instant entouré de la faveur populaire pour quelques miracles éclatants, qui reflètent son compatissant amour, il ne peut bientôt compter que sur un petit nombre de disciples recrutés parmi les plus basses classes de la province la plus méprisée de la Judée. C'est pour eux qu'il

prodigue ses plus sublimes enseignements; les foules l'abandonnent du jour où il leur a révélé le côté austère de sa doctrine et où il s'est refusé à flatter leur patriotisme ambitieux. Aux principaux de la nation, qui lui font une guerre tantôt sourde, tantôt ouverte, mais toujours inspirée par les plus coupables motifs, il oppose une énergie d'autant plus indomptable qu'elle est plus paisible. Une fois cependant il s'élève jusqu'à l'indignation véhémente; il foudroie l'hypocrisie des pharisiens, et, sur leur sépulcre blanchi, il écrit pour tous les temps la sentence des misérables qui exploitent la religion et spéculent sur elle, marchands du temple qui ont pris l'autel lui-même pour la table de leur trafic. Du reste, soit qu'il lutte avec ses adversaires, soit qu'il annonce l'Evangile au peuple, soit qu'il explique ses paraboles à ses disciples, soit qu'il se retire au désert ou sur la montagne, il est toujours le juste par excellence, le saint des saints, que le mal n'a pas même effleuré; il est l'amour divin personnifié. Dans la chambre haute, où l'on dirait que lui aussi, avant de mourir, a voulu répandre son vase de parfums dans ces derniers discours où il a versé tout son cœur; à Gethsémané, au prétoire comme dans les angoisses de la mort, il ne se dément pas un instant. Que dire à ceux qu'un tel récit n'a pas touchés. sinon qu'ils n'ont ni le sens de l'idéal, ni le sens de leur propre misère? Il ne s'agit pas ici d'argumenter, mais de se taire et d'adorer en contemplant[1].

[1] Voir les nombreuses Vies de Jésus publiées en Allemagne; celle de Néander, 1845, traduction Goy, 1851; de Lange, 5 vol., 1844; *Die Lehre von der Person Christi*, de Gess, 1856 (voir l'analyse qu'en a donnée M. Godet

Il nous reste maintenant à considérer quelles modifications ont été apportées par la venue de Jésus Christ aux institutions religieuses de l'ancien monde.

Nous avons fait remarquer combien ces institutions étaient liées à l'économie préparatoire. L'homme offre des sacrifices parce qu'il éprouve le besoin de la réconciliation avec Dieu sans la posséder encore. Il bâtit des temples, parce qu'il sent que la terre est maudite et souillée, tout en espérant que cette malédiction n'est pas sans retour. Il met à part des jours spéciaux pour le culte, parce qu'il croit que la race humaine n'est pas moins souillée que la terre, mais qu'elle n'est pas davantage vouée à une irrémédiable souillure. Enfin, il se fait représenter dans le sanctuaire par des prêtres, médiateurs imparfaits qui essayent de combler la distance entre la créature pécheresse et la Divinité, et qui semblent prédire que cette nature disparaîtra plus tard. Toutes ces institutions ont été acceptées de Dieu et dégagées des éléments impurs qui les altéraient dans le paganisme. Elles se sont pleinement développées au sein de la théocratie juive, qui a été séparée de tous les autres peuples afin de constituer un sacerdoce national. Evidemment, l'accomplissement de la rédemption a dû apporter un changement radical dans cet ordre de choses. Les institutions de la religion préparatoire ne sauraient con-

dans la *Revue chrétienne,* 1857-1858). Nous citerons encore l'admirable livre d'Ullmann, sur la sainteté de Jésus-Christ, traduit en français par M. Théophile Bost (Paris, 1856); nos articles sur la divinité de Jésus-Christ (novembre et décembre 1856, dans la *Revue chrétienne*), nos discours sur *le Rédempteur* (Paris, 1858. 2e édition); et enfin notre ouvrage intitulé : *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre.* Paris, 1866. 3e édition.

venir à la religion définitive, précisément parce qu'elles étaient admirablement appropriées à la situation de l'humanité avant Jésus-Christ.

Il est évident d'abord que, depuis la rédemption, la ligne de démarcation entre le peuple juif et les autres peuples devait s'effacer et disparaître. L'élection d'Israël n'avait d'autre destination que de réserver un coin de terre au monothéisme, afin d'y placer le berceau du Messie. L'universalisme, qui n'avait cessé de planer au-dessus du judaïsme, comme une promesse glorieuse, devait voir s'abaisser devant lui toutes les barrières du jour où le salut de l'humanité aurait été accompli sur la croix. Tous les priviléges disparaissaient dans la grandeur et la généralité du pardon accordé. Le Sauveur n'avait pas simplement représenté les Juifs; il s'était nommé le Fils de l'homme, le second Adam, et il appelait à lui, sans distinction, tous les enfants de la race perdue qu'il avait rachetée.

Depuis que son sang avait coulé au Calvaire, la terre, purifiée par lui, était relevée de l'anathème qui l'avait frappée. Le temple de Jérusalem n'était plus le sanctuaire unique du Dieu saint. La vie humaine était tout entière reconquise pour Dieu; elle s'élevait, pour le croyant, à la dignité d'un culte permanent. La distinction entre le profane et le sacré était abolie. Il n'y avait plus que la distinction entre le bien et le mal, distinction qui implique que l'on pratique toujours le premier et que l'on évite toujours le second. Enfin, la distance entre le ciel et la terre était comblée; un seul médiateur remplaçait tous les autres. Une seule offrande,

un seul sacrifice était proclamé acceptable et suffisant. Le nouveau peuple de Dieu était tout entier un peuple de rois et de sacrificateurs, appelé à s'immoler lui-même et à ratifier par cette immolation spirituelle et volontaire le sacrifice rédempteur. Ajoutons que le dur régime de la loi était également abrogé; l'impulsion féconde de l'amour remplaçait la terreur. Aux commandements multiples succédait le commandement ancien et nouveau, celui de la charité, du sacrifice complet de soi-même, commandement tout-puissant qui donnait ce qu'il ordonnait, parce qu'il communiquait au cœur une vertu divine. Le rituel compliqué était abrogé; la loi cérémonielle tombait; la loi mosaïque, dans sa partie la plus élevée, était modifiée, agrandie, spiritualisée. La rédemption avait rapproché l'homme de Dieu; elle avait rendu possible la communion avec lui : aussi l'autorité divine, sans être diminuée, devait changer de caractère, perdre ce qu'elle avait d'extérieur, de légal, pour devenir plus spirituelle, plus intérieure, substituant l'amour et la persuasion à la contrainte et le joug léger au joug de fer. Une sanction redoutable était pourtant laissée à cette loi renouvelée, loi de liberté et d'amour : tout ce qui était en faveur du chrétien devait se retourner contre celui qui méprisait un si grand salut. Sa condamnation se mesurait au prix des biens offerts à l'homme en Jésus-Christ.

On le voit, c'était bien une nouvelle alliance qu'il était venu fonder. On le nie parfois, sous prétexte qu'il n'a pas formellement abrogé l'ancienne économie et qu'il s'est soumis à toutes les observances légales. Mais

c'est oublier la nature de la réforme qu'il a voulu opérer. Il a employé des moyens conformes au but qu'il poursuivait : ce but, c'était l'affranchissement du joug de la loi. Il n'a pas voulu que l'affranchissement lui-même eût un caractère légal. Voilà pourquoi il ne l'a pas proclamé solennellement sous la forme d'un décret. Il l'a inspiré bien plus qu'institué. Il l'a préparé dans les cœurs, ce qui valait mieux que de l'ordonner. D'ailleurs, avant l'achèvement de son œuvre, l'abrogation de l'ancienne alliance eût été prématurée; cette abrogation découlait de la rédemption comme une conséquence découle de son principe. Il lui suffisait de poser le principe; il savait que la conséquence y était implicitement renfermée et qu'elle s'en dégagerait à son heure.

Il a voulu que le vin nouveau fût répandu dans des vaisseaux renouvelés; de là cette éducation lente à laquelle il a soumis ses disciples et qui devait être complétée par les leçons de l'expérience. Il leur a fait prévoir, par des paroles significatives comme celles prononcées dans l'entretien avec la femme de Sichem, les transformations qui seraient apportées à l'ancienne économie. Mais il ne leur a rien imposé; il était trop puissant sur les âmes pour vouloir les violenter. Les coups d'autorité, dans le monde moral, sont des marques de faiblesse; on ne recourt au despotisme religieux que quand on désespère de régner par la persuasion. Ce despotisme était utile sous l'ancienne alliance; sous la nouvelle, il ne serait plus qu'un anachronisme, et ce que celle-ci semble perdre en autorité extérieure et légale, elle le gagne en vraie puissance, en domi-

nation sur les esprits et les cœurs. On ne saurait trop admirer la manière dont Jésus-Christ a ménagé la transition d'une économie à l'autre. Il n'a aboli l'Ancien Testament, comme Néander l'a si bien dit, qu'en l'accomplissant, c'est-à-dire en réalisant pleinement le désir du salut qui était manifesté dans ses institutions les plus caractéristiques.

Il ne faut pas croire, du reste, que la religion définitive qui substituait la liberté à la contrainte, autorisât le désordre et l'anarchie religieuse au moindre degré. La théocratie était abolie : l'individu retrouvait tous ses droits ; il était mis en contact personnel avec Dieu, mais il n'était pas laissé à l'isolement. Une société nouvelle était fondée sous le nom d'Eglise ; elle avait pour lien l'amour et la foi et se recrutait dans tous les peuples et dans tous les rangs. C'était le peuple de franche volonté, l'humanité nouvelle, la société normale où l'on n'entre pas par la naissance ou par un signe purement extérieur, mais par la nouvelle naissance, c'est-à-dire par l'adhésion du cœur et de la conscience. Cette société est libre de se constituer à son gré et d'organiser son gouvernement, pourvu qu'elle ne retourne ni au sacerdoce ni à la hiérarchie. Elle pourra, plus tard, désigner des jours et des lieux pour le culte, à la condition qu'elle ne ressuscitera ni la fête juive, ni le sanctuaire. Le problème à résoudre sera de créer ces diverses institutions qui lui sont nécessaires, sans descendre de la spiritualité où elle doit demeurer, sans revenir de la nouvelle alliance à l'ancienne, du christianisme au judaïsme.

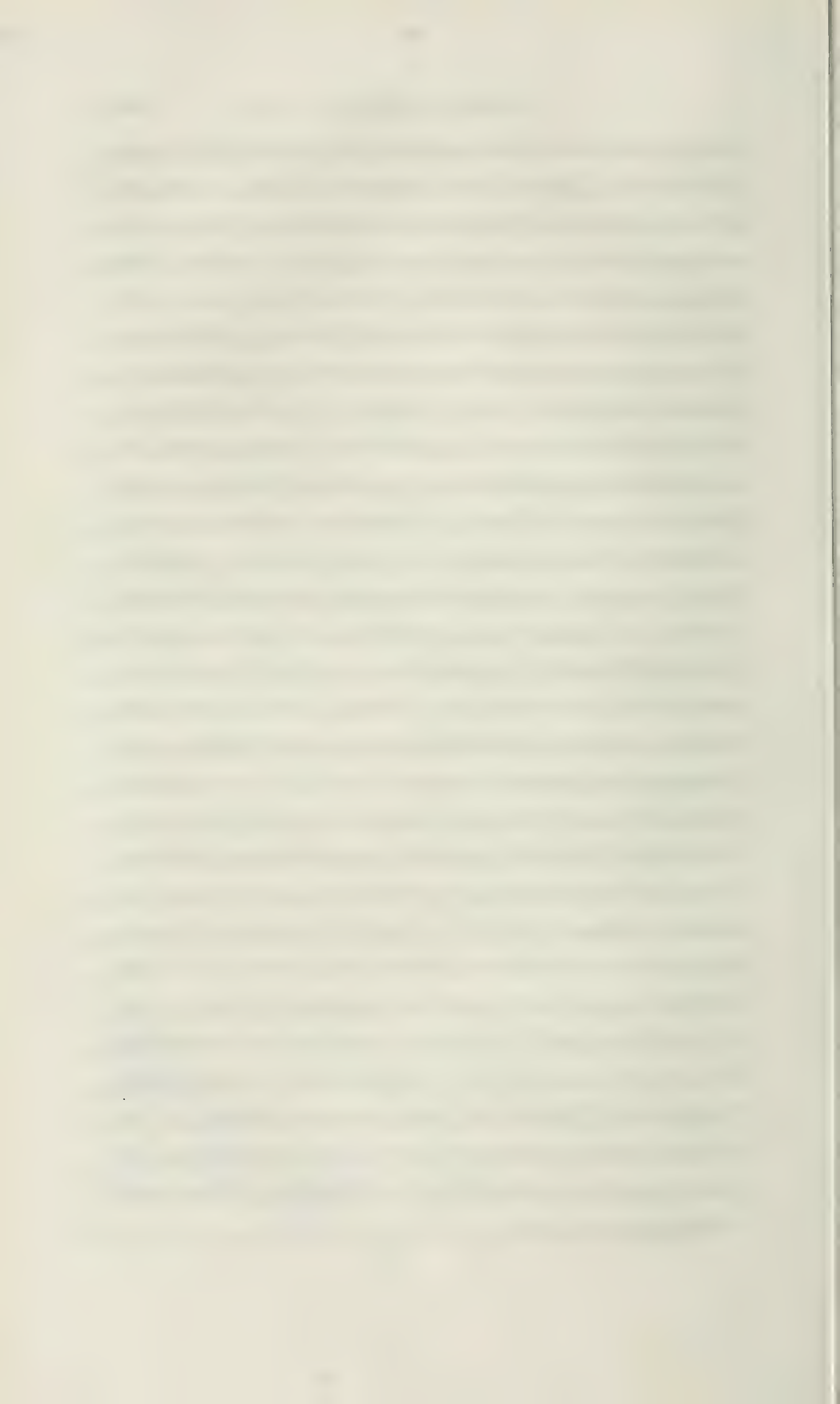
Voilà en effet le grand péril de la religion nouvelle, c'est d'échapper non pas tant à l'inimitié qu'à l'attrait funeste des religions qui l'ont précédée et qui subsistent à côté d'elle. Nous pouvons à la fin de cette introduction mesurer la portée de ce danger. Nous connaissons maintenant le paganisme et le judaïsme, réconciliés comme Hérode et Pilate, pour faire la guerre à Jésus-Christ et pour étouffer l'Eglise dans son berceau. D'un côté comme de l'autre l'opposition entre Dieu et l'homme est maintenue. Elle l'est dans le paganisme sous la forme du dualisme, qui triomphe décidément de l'humanisme grec après que celui-ci a rempli sa mission. L'élément humain, la matière, la créature, en tant que créature, le fini en un mot est considéré comme le mal en soi. Il n'y a de rédemption possible que par l'anéantissement du fini, obtenu au moyen de l'extase et des pratiques de l'ascétisme. Le christianisme renverse le principe premier de ce dualisme par la doctrine de la création et la notion morale du mal.

Dans le judaïsme, l'opposition entre l'homme et Dieu n'était pas fondée sur cette théosophie panthéiste, mais bien sur le dogme de la déchéance. Il avait donc sa raison d'être et sa parfaite légitimité jusqu'au jour où la rédemption fut accomplie. Dès ce jour il devait s'effacer devant le christianisme, car le Rédempteur a fait disparaître toute opposition entre l'homme et Dieu. Mais ni le paganisme, ni le judaïsme, du moins dans la majorité de leurs représentants, n'étaient disposés à se retirer devant la religion dont ils avaient pourtant

préparé l'avénement. Ils allaient essayer de la combattre par les attaques violentes et par les menées perfides. Après une première bataille perdue, celle des hérésies judaïsantes et gnostiques, ils devaient essayer d'en gagner une seconde et d'introduire à la fois dans l'Eglise l'ascétisme oriental et le sacerdoce judaïque avec ses sacrifices et sa hiérarchie. Toutefois, cette victoire ne devait être que partielle; les principes immortels du christianisme ne pouvaient être étouffés. Bien que plus ou moins compromis par de fâcheuses alliances, ils portèrent encore des fruits précieux pour le monde, en attendant qu'ils fussent de nouveau dégagés en partie de ces influences étrangères et fatales. L'histoire des trois premiers siècles est précisément l'histoire de cette lutte entre le christianisme et les puissances qui lui sont hostiles. Nous la verrons se poursuivre de sphère en sphère, depuis la sphère agitée du monde extérieur où la persécution sanglante essaye d'arrêter l'élan des missions chrétiennes, jusqu'au domaine plus paisible en apparence de la théologie. Nous n'oublierons pas les changements introduits dans la constitution et le culte de l'Eglise, ni les modifications apportées à la vie chrétienne.

Les missions chrétiennes et les persécutions, les hérésies et le développement du dogme, l'organisation ecclésiastique et le caractère de la piété pendant les trois premiers siècles, tel est donc le vaste sujet que nous abordons. Le christianisme est la religion de l'individualité en même temps que celle de la sainteté. Aussi nous attacherons-nous à mettre en lumière la noble

physionomie des chrétiens héroïques qui ont laissé dans l'histoire de l'Eglise de si lumineux sillons, et qui, au prix de leur sang, l'ont rendue victorieuse. Nous reconnaîtrons combien ces premiers temps de la société chrétienne, pauvre et persécutée, étaient favorables au libre développement de la foi et de la vie. Nous n'y trouverons pas ce christianisme uniforme qui prédomine depuis les grands conciles et leurs symboles imposés. Carthage, Alexandrie, Rome nous apparaîtront comme autant de centres indépendants les uns des autres. Toutefois, même dans ces temps de liberté, de funestes tendances se manifestent; l'asservissement des âges futurs se prépare. Il faut avoir le courage, même près des échafauds des martyrs, de signaler les déviations de l'Eglise, imperceptibles d'abord, si graves dans la suite. Cette gloire si pure ne doit pas éblouir notre regard; c'est faire un douloureux sacrifice à la vérité que de mêler le blâme aux hommages en jugeant ceux que l'on admire avec enthousiasme. Rien, du reste, ne diminue la grandeur du spectacle donné au monde par cette toute-puissante faiblesse d'une Eglise méprisée et persécutée, qui triomphe du colosse romain et sauve la dignité humaine à force de douleurs humblement supportées. Mais avant de la voir marcher à ces incomparables triomphes, il faut la voir se constituer sous la conduite des disciples immédiats de son divin chef. Il n'est pas possible de comprendre l'histoire de l'Eglise des trois premiers siècles, si l'on n'a tout d'abord étudié de près l'âge apostolique, car pour mesurer la gravité de ses déviations, il faut avoir contemplé son idéal.



HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

LE PREMIER SIÈCLE[1]

LIVRE I.

PREMIÈRE PÉRIODE DE L'AGE APOSTOLIQUE,

DEPUIS LA PENTECOTE JUSQU'AU CONCILE DE JÉRUSALEM.

DE L'AN 30 A L'AN 50[2].

CHAPITRE I.

COMMENCEMENTS DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE[3].

Jésus-Christ est venu rétablir le royaume de Dieu sur la terre. Il ne s'est pas contenté d'offrir le salut à chaque homme en particulier. Il a voulu fonder une société sainte qui fût, comme l'humanité normale, reconstituée

[1] Voir la note A, à la fin du volume, sur les ouvrages à consulter.
[2] Voir la note B, à la fin du volume, sur la chronologie des Actes.
[3] Voir la note C, sur la source principale de l'histoire du siècle apostolique.

par lui et qui, toute pénétrée de son esprit et vivant de sa vie, répandit l'Evangile dans le monde. Cette société sainte est l'Eglise chrétienne. Elle diffère de toutes les institutions religieuses qui l'avaient précédée. Elle n'est point liée, comme la théocratie juive, à un peuple spécial; elle ne s'arrête point aux frontières d'un pays. Elle forme ce royaume « qui n'est pas de ce monde » et qui doit pourtant triompher de toutes les puissances de la terre liguées contre lui. Placée en dehors des conditions extérieures du judaïsme, l'Eglise est avant tout un fait moral et spirituel dont le caractère est essentiellement surnaturel. Elle est née du miracle et elle en vit. Fondée en effet sur le grand miracle de la rédemption, elle se perpétue et s'accroît par le miracle incessamment renouvelé de la conversion. On n'y entre pas par la voie naturelle de la naissance, mais par la voie surnaturelle de la nouvelle naissance. Reposant sur les libres convictions, l'Eglise, sainte communauté des âmes, les gagne une à une, et les conquiert de haute lutte sur le monde et sur elles-mêmes; elle réclame de chacune une adhésion qui implique le sacrifice de la volonté. Elle fait le plus énergique appel à l'individualité, précisément parce qu'elle s'adresse à tous les hommes. Une fois que l'on a écarté le recrutement théocratique et national, toujours limité et restreint, il ne reste plus que le recrutement individuel qui répond seul à la largeur de l'universalisme chrétien, parce que seul il place l'Eglise au-dessus des barrières étroites des nationalités et des circonscriptions territoriales. En effet, si l'on retranche dans l'homme le caractère contingent de

la race et des distinctions de naissance, on ne trouve plus en lui que la personne morale ou l'être individuel appelé à entrer en contact immédiat avec Dieu. Voilà pourquoi l'individualité est la base fondamentale de la société religieuse la plus large qui se puisse concevoir. Quand Jésus-Christ a envoyé à la conquête du monde les quelques disciples qui l'entouraient et qui formaient le premier noyau de l'Eglise, il a abrogé par là même les anciennes distinctions théocratiques et implicitement fondé la société nouvelle, qui ne connaît ni Grecs, ni Juifs, ni circoncis ni incirconcis.

Etranges conquérants, il faut l'avouer, que ces pêcheurs galiléens, sans crédit, sans instruction, pauvres parmi les plus pauvres, et jetés sans défense au sein d'une société qui unit à l'éclat qui fascine une puissance à laquelle rien n'avait encore résisté. On déchaînera contre eux la force brutale; ils n'auront jamais le droit de s'en servir; ils ne doivent manier que les armes de l'esprit. Maltraités et persécutés, ils n'auront à opposer à la persécution que leur souffrance résignée et l'énergie de leur foi; car du jour où ils imiteraient leurs adversaires, ils se seraient infligé à eux-mêmes le plus irrémédiable des échecs, en déshonorant et en frappant de mort leur propre principe. Il ne leur est pas permis d'oublier un instant qu'ils puisent leur force dans ce monde invisible et supérieur dont ils sont les représentants sur la terre, et qui est à la fois leur patrie et leur but.

L'Eglise chrétienne a une double vocation. Elle est appelée d'abord à s'approprier toujours mieux la pensée

et la vie de son divin fondateur, à s'unir à lui par des liens tendres et sacrés, à croître en connaissance, en charité, en sainteté. Elle doit ensuite porter en tout lieu cette lumière et cette flamme, allumées et entretenues dans le sanctuaire, afin d'en illuminer et d'en embraser le monde. Se purifier au dedans, s'agrandir au dehors, telle est sa double tâche et les siècles lui sont donnés pour l'accomplir.

Il est toutefois une période de son histoire qu'il importe de distinguer des autres : c'est l'âge apostolique. Sa mission spéciale fut de conserver au monde le souvenir vivant du Christ. L'Eglise primitive est l'intermédiaire obligé entre nous et lui ; elle seule nous le fait connaître; elle est pour nous comme le canal qui nous apporte l'eau de la source. Aussi a-t-elle reçu les dons nécessaires à l'accomplissement de sa mission. Il en est deux surtout qui lui sont particuliers. Elle est l'Eglise de l'apostolat et l'Eglise de l'inspiration. D'une part, elle est le témoin immédiat du Christ; de l'autre, elle a reçu l'Esprit de Dieu dans une mesure extraordinaire, afin de poser solidement le fondement sur lequel l'Eglise de tous les temps devait être assise. Nous avons à étudier de près ces deux grands faits du siècle apostolique.

Disons de suite que ni l'apostolat, ni l'inspiration n'ont épargné à l'Eglise primitive le salutaire labeur de l'assimilation de la vérité. On se trompe gravement quand on s'imagine qu'elle a été définitivement constituée dès son premier jour par des décrets promulgués par les apôtres, et qu'elle a été portée d'emblée sur les

ailes de l'inspiration, jusqu'à la hauteur lumineuse d'où le regard d'un saint Paul et d'un saint Jean embrassa plus tard toute l'étendue de la révélation évangélique. Bien des luttes, bien des débats, bien des expériences durent précéder et préparer cette dernière période de l'âge apostolique, qui en fut le résultat et le couronnement.

Les révélations de l'Ancien et du Nouveau Testament ont toujours suivi une marche progressive, parce que Dieu veut établir un accord réel entre les vérités qu'il communique et l'âme qui les reçoit. Cette action intérieure, pénétrante, successive de l'esprit divin, arrivant à ses fins sans violenter la nature humaine, est bien plus admirable qu'une action soudaine et irrésistible. Il y a entre les deux modes autant de différence qu'entre la grâce et la magie. Quiconque admet que l'idéal de la nouvelle alliance brille d'un pur éclat dans la personne même de l'Homme-Dieu, admettra également que la pénétration complète de l'élément humain et de l'élément divin est le dernier terme de l'économie évangélique. Cette pénétration, qui doit se poursuivre au travers des âges, s'est réalisée parfaitement au siècle apostolique. Aussi peut-on le considérer comme ayant fourni en quelque sorte le thème de l'histoire de l'Eglise, car cette histoire est une appropriation libre et progressive des grands résultats acquis au premier siècle. Nous avons donc à considérer tout d'abord cette première et idéale pénétration de l'élément divin et de l'élément humain au sein de l'Eglise primitive.

Nous partagerons son histoire en trois périodes; chacune est désignée par le nom de l'apôtre qui y exerce une influence prépondérante : nous avons ainsi la période de saint Pierre, celle de saint Paul et celle de saint Jean. Dans la première, l'élément divin prédomine d'une manière presque exclusive; l'élément humain est effacé et réduit à une sorte de passivité. C'est la période du surnaturel pur; elle suit la première effusion du Saint-Esprit, et précède les grands débats intérieurs de l'Eglise. Dans la seconde et la troisième, l'élément humain est plus apparent, quoique toujours dominé et épuré par l'élément divin ; de grandes questions se posent et s'agitent, l'Eglise s'organise, la doctrine se précise, et si les miracles sont encore nombreux ils se prodiguent moins qu'aux commencements de l'Eglise. Bien loin qu'il y ait dans ce dernier fait quelque infériorité pour la dernière période du siècle apostolique, nous y voyons une supériorité réelle. En effet, quand l'élément surnaturel est tellement mêlé à la nature humaine qu'il l'anime comme l'âme anime le corps, on peut dire que l'union entre Dieu et l'homme est pleinement réalisée, et c'est là le résultat le plus glorieux de la rédemption.

§ 1. — *Fondation définitive de l'Eglise le jour de la Pentecôte. — Sa première mission et sa première persécution.*

Cinquante jours après la résurrection de Jésus-Christ, tandis qu'on célébrait à Jérusalem la fête de la Pentecôte

qui était la fête de la clôture des moissons [1], le Saint-Esprit descendit sur les apôtres et les disciples, réunis au nombre de cent vingt dans une chambre haute. Quelques représentants de la tendance sacerdotale, toujours disposée à enfermer l'Esprit de Dieu dans ses sanctuaires, ont prétendu que ce lieu consacré par un si grand souvenir faisait partie des vastes dépendances du temple de Jérusalem [2]. Mais c'est une hypothèse entièrement gratuite, dont le texte ne porte pas trace. Le Saint-Esprit souffle où il veut; il ne se laisse enchaîner par aucune institution religieuse. Le miracle de la Pentecôte inaugurait d'abord l'ère glorieuse, annoncée par Jésus-Christ, où l'adoration ne serait plus liée à des édifices consacrés, et où la terre entière redeviendrait le temple de Dieu. Il faut distinguer dans ce miracle le fait religieux des circonstances qui l'entourent et des symboles qui le figurent. Le vent impétueux, les langues « comme de feu » qui descendent sur les apôtres, sont des types sublimes du miracle intérieur; le vent symbolise l'action invisible et la liberté souveraine de l'Esprit divin [3]; le feu sa vertu purifiante [4]; et la forme sous laquelle ce feu apparut rappelle le mode principal de son action dans le monde moral. La grâce en effet est, comme on l'a très-bien dit, une divine éloquence qui persuade la liberté humaine. La parole est l'intermédiaire le plus noble entre le Créateur et la créature, comme entre les créatures elles-

[1] La Pentecôte était désignée, du temps de Josèphe, comme la fête du grand rassemblement (*Ant.*, III, 10, 6). D'après la tradition juive, la Pentecôte était l'anniversaire de la promulgation de la loi judaïque.

[2] Thiersch, *Die Kirche im apostolischen Zeitalter*, p. 66.

[3] Jean III, 8. — [4] Esaïe VI, 6.

mêmes; c'est par elle que l'Evangile doit combattre et vaincre. Nous admettons pleinement le caractère merveilleux de la scène qui se passa dans la chambre haute de Jérusalem. Le Dieu souverain qui domine dans le monde de la nature, comme dans le monde de l'esprit et de la grâce, a certes le droit d'emprunter au premier des symboles effectifs pour peindre aux yeux les grands événements du second. « Il fait du vent ses anges, et des flammes de feu ses ministres [1]. » Toutefois il faut se hâter de remonter du signe à la chose signifiée. Ici comme toujours, le miracle essentiel appartient au monde moral et invisible. Il s'accomplit dans le cœur des disciples qui, selon le témoignage de l'Histoire sacrée, « furent tous remplis du Saint-Esprit [2]. » Ils l'avaient déjà reçu dans une certaine mesure, mais ils n'en furent entièrement pénétrés qu'alors. Toutes les barrières entre le ciel et la terre étaient abaissées; Dieu tout entier pouvait remplir l'âme humaine; le Saint-Esprit habitait désormais dans ce sanctuaire vivant, et la promesse du retour spirituel du Christ était pleinement réalisée. Jusqu'alors on aurait pu comparer la jeune Eglise à un navire, prêt au départ, dont la voile est tendue au vent. Le souffle d'en haut est maintenant descendu sur lui; ce n'est plus une masse inerte, c'est un corps animé; il va voler sur les mers, et, qu'elles soient calmes ou orageuses, il avancera toujours vers le but qui lui est assigné. Cette première effusion de l'Esprit de Dieu ne fut point exclusivement réservée aux apôtres, car l'écrivain sacré

[1] Hébreux I, 7. — [2] Actes II, 4.

déclare que tous ceux qui étaient dans la chambre haute en furent remplis. Ce ne fut pas non plus une simple illumination de l'intelligence ; le Saint-Esprit fut tout d'abord répandu dans le cœur des premiers chrétiens; il pénétra au centre même de leur vie religieuse et morale pour s'assimiler, l'une après l'autre, toutes leurs facultés. Mais cette assimilation ne se réalisa pas tout d'un coup. Ils n'acquirent pas en un rapide instant la toute-science; ce qu'ils savaient déjà fut vivifié en attendant que l'Esprit enrichît leur pensée jour à jour et les « conduisît dans toute la vérité [1]. »

Il marqua sa présence au milieu d'eux par un miracle plus extraordinaire que ceux qui l'avaient précédé. Les disciples se mirent à parler « en langues étrangères. » Ce prodige, qui s'est reproduit plusieurs fois avec certaines modifications dans le siècle apostolique, était en harmonie avec le caractère essentiel de cette période que nous avons nommée la période du surnaturel pur. L'élément divin, à son premier contact avec l'élément humain, semble l'effacer et l'écraser. L'Esprit de Dieu, en descendant du ciel, trouve dans la parole humaine un vase trop étroit pour le contenir. Les formes ordinaires du langage sont brisées; un langage qui est en dehors de toutes les formes connues se substitue à la parole ordinaire. C'est le langage brûlant et mystérieux de l'extase. Nous y reconnaissons ces langues étrangères dont il est fait mention dans les Eglises du premier

[1] Jean XVI, 13.

siècle. Parler les langues étrangères, c'était parler cette langue ineffable qui ne ressemble à aucune autre. Le miracle de la Pentecôte eut un caractère spécial qui le distingue des miracles analogues ; c'est que les disciples furent compris de tous ceux qui accoururent à la première nouvelle du prodige accompli dans la chambre haute. Y avait-il dans ce langage exceptionnel une puissance extraordinaire allant de l'âme a l'âme et triomphant des diversités d'idiomes, ou bien ces Juifs qui étaient venus à Jérusalem de tous les points du monde y retrouvaient-ils leurs dialectes multiples? Le problème est insoluble. Il est certain toutefois que le miracle, du moins sous cette forme particulière, n'eut rien de permanent. Irénée et Tertullien ont prétendu à tort que les premiers chrétiens avaient conservé l'usage du don des langues et s'en étaient servis pour porter l'Evangile aux diverses nations du monde [1]. Le style des écrivains sacrés montre clairement qu'ils ont appris la langue grecque et qu'ils ne la possèdent pas de droit divin et par inspiration, car ils l'écrivent sans correction, en la surchargeant de locutions hébraïques. On sait aussi que Pierre, à Rome, avait un interprète [2]. Saint Paul semble n'avoir pas compris la langue des habitants de Lystre et de Derbe, qui voulaient lui sacrifier comme à un dieu [3].

Le miracle de la Pentecôte annonçait prophétique-

[1] Irénée, *Adv. hæres.*, liv. V, c. VI. — Tertullien, *Contra Marc.*, liv. V, c. VIII.

[2] D'après le témoignage de Papias dans *Eusèbe*, liv. VII, ch. XXXIX.

[3] Actes XIV, 11-14.

ment les temps heureux où toutes les diversités créées par le mal disparaîtraient dans l'unité de l'amour. Cette prophétie ne se réalise-t-elle pas tous les jours par la conquête successive des diverses langues humaines que le christianisme s'assimile tour à tour pour leur faire exprimer ses immortelles vérités? « L'humilité de l'Eglise, a dit éloquemment Bède le Vénérable, reforme l'unité du langage brisée jadis par l'orgueil [1]. »

On sait avec quel succès Pierre répondit aux railleries des quelques Juifs incrédules qui s'étaient mêlés à la foule des assistants. Trois mille personnes furent gagnées à l'Eglise par cette première prédication apostolique. Ce rapide accroissement devait amener bientôt une rupture ouverte entre la jeune Eglise et le judaïsme. Ce fut le parti sadducéen qui prit l'initiative de la persécution. On a prétendu qu'il était peu probable que les pharisiens, qui s'étaient montrés les ennemis les plus acharnés de Jésus-Christ, se fussent laissé devancer par leurs rivaux [2]. Mais il ne faut pas oublier qu'à cette époque l'Eglise n'avait pas encore compris toutes les conséquences de la doctrine de Jésus-Christ. Elle n'avait pas rompu le lien extérieur qui l'unissait au judaïsme. Le point sur lequel elle insistait le plus était la résurrection des morts ; or, ce dogme était tout particulièrement odieux aux sadducéens. Anne et Caïphe, qui présidaient le conseil devant lequel comparurent

[1] « Unitatem linguarum quam superbia Babylonis disperserat humilitas Ecclesiæ recolligit. » (Voir, sur le miracle de la Pentecôte, la note D, à la fin du volume.)

[2] Baur, *Paulus*, p. 34. 35.

les apôtres, étaient les chefs bien connus du parti romain ou sadducéen [1]. Le seul juge qui se montra impartial à l'égard de l'Eglise fut le pharisien Gamaliel.

Pendant tous ces premiers temps l'apôtre Pierre exerce une influence prépondérante. On a vu dans le rôle qu'il joue alors une preuve de sa primauté. Mais à y regarder de près on reconnaît qu'il n'a fait que déployer ses dons naturels purifiés et agrandis par l'Esprit divin. Pierre était le fils d'un pêcheur nommé Jona, du bourg de Bethsaïde, en Galilée [2]. Il se rangea parmi les disciples de Jean Baptiste, et fut ainsi préparé à répondre favorablement à l'appel de Jésus-Christ. Il reçut bientôt la vocation d'apôtre. Son caractère était vif et ardent, mais son ardeur était mêlée de présomption et d'orgueil. Rapproché sans cesse du Maître comme l'un des trois disciples qui furent le plus favorisés de son intimité, il conçut pour lui une vive affection ; sa nature véhémente était cependant bien loin d'être domptée. Il a des mouvements admirables comme l'élan qui le poussa à rendre un si beau témoignage au Sauveur : « Tu es le Christ de Dieu [3]. » Mais il a aussi des mouvements tout humains, qui lui attirent de sévères reproches. Tantôt sous l'influence de ses préjugés juifs, il repousse avec indignation l'idée de la mort humiliante de Jésus-Christ. Tantôt il prétend surpasser en courage tous les autres apôtres ; tantôt enfin, cédant à son impétuosité naturelle, il tire le glaive pour défendre celui qui déclare « que son royaume n'est pas de ce monde. » Il était

[1] Actes V, 17. — [2] Matth. XVI, 17. Jean I, 45. — [3] Matth. XVI, 16.

nécessaire que les éléments encore confus de sa nature morale passassent au creuset de l'épreuve. Sa chute honteuse eut pour résultat une crise morale décisive, qui commença au moment même où, transpercé par le regard attristé de Jésus-Christ, il sortit de la cour du grand prêtre et pleura amèrement sa faute. Il apparaît entièrement changé dans le dernier entretien qu'il eut avec le Sauveur au bord du lac de Tibériade. Jésus-Christ le relève de son triple reniement en l'appelant par trois fois à confesser son amour pour lui [1].

Il faut une préoccupation bien exclusive pour voir dans la tendre sollicitude dont le Maître entoure son disciple une déclaration officielle de primauté. Nous sommes ici dans le domaine du sentiment et non sur le terrain du droit et des institutions légales. La primauté de Pierre ne peut également se baser sur le fameux passage : *Tu es Petrus.* Jésus-Christ avait admirablement caractérisé, par cette image, la nature ardente et généreuse de son disciple, et cette initiative courageuse qui le destinait à jouer le premier rôle dans la fondation de l'Eglise primitive. Le fils de Jona a été son fondateur le plus actif et comme sa première pierre. Il a été aussi le roc contre lequel s'est brisé l'effort de la première tempête venue du dehors [2]. Du reste, le récit de saint Luc ne justifie en rien les idées hiérarchiques. Tout est naturel et spontané dans la conduite de

[1] Jean XXI, 15.

[2] La suite de cette histoire démontrera que l'ancienne Eglise, pendant trois siècles, n'a jamais donné le sens romain au passage de Matthieu XVI, 18.

saint Pierre. Il n'est pas président d'office d'une espèce de collége apostolique. Il n'agit qu'avec le concours de ses frères, soit pour le choix d'un nouvel apôtre [1], soit à la Pentecôte [2], soit devant le peuple, soit devant le sanhédrin. Pierre avait été le plus humilié des premiers chrétiens; voilà pourquoi il fut le plus promptement élevé. A part Jean, dont le rôle est alors effacé, nul autre apôtre n'est nommé à côté de lui, parce qu'il remplit toute la scène de sa bouillante ardeur et de son activité infatigable.

La mission chrétienne pendant toute cette période remporta des succès tout à fait exceptionnels. Quelques jours après le baptême des trois mille convertis de la Pentecôte, cinq mille personnes furent rattachées à l'Eglise à la suite de la guérison miraculeuse d'un impotent et d'un nouveau discours de saint Pierre [3]. L'Eglise continua longtemps à recruter de nombreux adhérents avec une rapidité non moins étonnante. Ce premier mouvement offensif du christianisme s'accomplit avec une sainte impétuosité et un joyeux enthousiasme. On a prétendu que la multiplicité des conversions était trop prodigieuse pour ne pas dénoter un caractère mythique dans le récit sacré [4]. C'est oublier le zèle extraordinaire déployé par les premiers chrétiens, l'inspiration puissante qui les anime et les miracles éclatants qui accompagnent leur prédication [5].

[1] « Pierre se leva du milieu des disciples. » (Actes I, 15.)
[2] « Pierre se présentant avec les onze, éleva la voix. » (Actes II, 14.)
[3] Actes IV, 4. — [4] Baur, *Paulus*, p. 27. — [5] Actes V, 15, 16.

On se tromperait, d'ailleurs, si l'on s'imaginait que tous ces nouveaux convertis fussent arrivés au même degré de développement religieux. Ils différaient en piété, en lumières, mais ils n'en avaient pas moins reçu l'Evangile avec sincérité. En quelques jours l'Eglise avait rallié plus de dix mille personnes : c'était certes un miracle aussi étonnant que celui de la Pentecôte.

Le judaïsme répond par la persécution à ces triomphes. L'Eglise a eu le temps, depuis dix-huit siècles, de s'accoutumer à cette réponse brutale et stupide de la force. Nous avons indiqué la constitution du sanhédrin; nous savons qu'il était composé de soixante-dix membres; qu'il était présidé par le grand prêtre, et qu'il constituait depuis la conquête romaine le tribunal religieux de la nation, sans qu'il fût toujours possible de distinguer avec netteté la sphère religieuse de la sphère civile, par la raison que l'une et l'autre avaient été étroitement mêlées dans l'ancienne théocratie. Le sanhédrin était donc tout naturellement investi du droit de citer à sa barre quiconque attaquait la religion du pays. Or, la prédication apostolique paraissait une atteinte à la religion nationale aux yeux de ceux qui considéraient Jésus-Christ comme un faux prophète. Le régime théocratique est un régime de contrainte; la liberté de conscience aurait été un non-sens dans le judaïsme. Mais l'abrogation de l'ancienne économie avait enlevé tout droit à la contrainte religieuse. La persécution de la part du sanhédrin n'était plus qu'un odieux abus de pouvoir. Il faut reconnaître,

du reste, que les Anne et les Caïphe étaient fort peu préoccupés du droit théocratique, car ils appartenaient à la secte qui reniait l'esprit de l'ancienne religion.

Cette première persécution révéla l'inimitié profonde qui existe entre le matérialisme sceptique et l'Evangile. Nous aurons bien souvent l'occasion, dans le cours de cette histoire, de démontrer combien l'incrédulité est intolérante et supporte difficilement la liberté des croyances sincères ; nous reconnaîtrons que toujours l'esprit sadducéen est essentiellement persécuteur. Pour cette fois, le peuple ne se montra pas favorable, comme plus tard, aux mesures violentes décrétées contre l'Eglise, car les persécuteurs craignaient encore de l'offenser en maltraitant les apôtres [1].

Aussitôt après la guérison de l'impotent accomplie à la Porte belle du temple, le magistrat commis à la garde du sanctuaire et qui paraît avoir eu un rang assez élevé, puisque Josèphe le nomme immédiatement après le grand prêtre [2], s'empare de Pierre et de Jean, et les jette en prison. Une séance solennelle du sanhédrin est convoquée, et les apôtres comparaissent devant ce tribunal inique où le fanatisme siége à côté de l'incrédulité. Rien ne peut rendre la grandeur de cette scène. Le monde entier subit à cette époque une épouvantable oppression. Un joug ignominieux courbe tous les fronts. On a essayé de le briser par la révolte ouverte et par les complots, par la force et par la ruse. Mais les chaînes

[1] Actes V, 26. — [2] Josèphe, *Bell. jud.*, VI, 5, 3.

qui enserrent l'humanité ont été rivées par les efforts mêmes qu'elle a faits pour les briser. Pour la première fois, le despotisme trouve son infranchissable limite et rencontre une invincible résistance. Il doit plier devant ces hommes « sans lettres et du commun peuple, » qui n'ont ni épée dans leur main ni paroles enflammées dans leur bouche, mais qui opposent une foi indomptable à toutes les menaces dont on les accable. Dans ce premier conflit entre la conscience et la force, la victoire est restée à la première. Ce jour-là, la vraie liberté est née dans le monde, et on ne l'en fera plus disparaître.

Le président du sanhédrin demande à Pierre en quel nom il a guéri l'impotent. L'apôtre répond avec le plus grand respect aux magistrats de sa nation : il reconnaît leur pouvoir comme le plus docile de leurs subordonnés [1]. Pierre n'est ni un rebelle, ni un agitateur. C'est un serviteur de Dieu et de la vérité. Aussi sur le terrain religieux est-il invincible. Avec quelle hardiesse ne jette-t-il pas au milieu de ce conseil qui, quelques jours auparavant, avait condamné Jésus-Christ, le nom du divin crucifié ! « Vous demandez par quel nom j'ai guéri cet impotent, seul grief que vous puissiez me reprocher. C'est par le nom de ce Jésus que vous avez mis en croix, par ce nom qui est le seul qui nous ait été donné pour être sauvés ! [2] » Le sanhédrin délibère sur cette réponse si ferme et si courageuse. Le résultat de sa délibération est de défendre aux apôtres de parler ou d'enseigner au

[1] Actes IV, 8. — [2] Actes IV, 9, 10.

nom de Jésus[1]. Il s'engageait par un tel arrêté dans la voie de la persécution. Quand les juges de Pierre et de Jean s'en seraient tenus à cette défense, ils auraient mérité déjà le nom de persécuteurs. Empêcher la manifestation d'une conviction, entraver le prosélytisme d'une croyance sincère, c'est persécuter l'âme immortelle, c'est lui dénier son droit, et c'est préparer la persécution violente, car la conscience n'admet pas de concessions à la peur et au danger. Un devoir devient d'autant plus sacré que l'on rencontre plus d'obstacles à son accomplissement. La désobéissance à un ordre injuste est commandée par les mêmes raisons qui poussent, dans le cours régulier des choses, à observer scrupuleusement les lois de son pays. Le sanhédrin a cru prendre une mesure inoffensive. Il sera fatalement conduit à en faire découler la persécution violente. En effet, Pierre et Jean invoquent contre l'autorité du tribunal inique l'autorité de Dieu lui-même et son commandement précis. « Jugez vous-mêmes, s'écrient-ils, s'il ne vaut pas mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. » Socrate avait prononcé la même parole devant les juges d'Athènes. Nous l'admirons dans la bouche du grand philosophe, mais quelle force plus grande n'a-t-elle pas dans la bouche de ceux qui ont pour les guider, non pas seulement les inspirations d'un noble cœur personnifiées dans un bon génie, mais les lumières d'une révélation !

Les apôtres, comme ils l'avaient déclaré, ne tinrent aucun compte d'une défense injuste ; ils reprirent leurs

[1] Actes IV, 18.

prédications avec autant de succès qu'auparavant. On les jette en prison. Miraculeusement délivrés, ils recommencent à annoncer l'Evangile. Cités de nouveau devant le sanhédrin, ils gardent la même attitude; ils sont calmes et inflexibles comme il convient aux disciples de ce Jésus « que Dieu a élevé à sa droite pour être le prince et le Messie[1]. » Ils eussent été de nouveau jetés en prison sans l'intervention de Gamaliel, qui prend leur défense et fait entendre de sages conseils de tolérance. Les derniers mots du discours de ce docteur vénéré, sur le danger de faire la guerre à Dieu, sont empreints d'une grande élévation[2]. Exprimait-il la bienveillance provisoire de sa secte pour les chrétiens, ou bien se distinguait-il des pharisiens par un esprit plus indépendant? Sa tolérance cachait-elle, comme on l'a prétendu, un certain dédain pour la religion nouvelle, ou reposait-elle sur une confiance exagérée dans le judaïsme? Quoi qu'il en soit, Gamaliel obtint du sanhédrin la libération des apôtres, après qu'on leur eut infligé la peine du fouet et qu'on leur eut réitéré la défense de prêcher l'Evangile. Mais ils étaient hommes à tenir leur promesse et rien ne pouvait les détourner de leur devoir. Pierre et Jean avaient montré, par leur attitude calme et ferme, qu'ils demeureraient les vainqueurs dans cette lutte de la force contre la conscience. Leur résignation à endurer toutes les souffrances et tous les mauvais traitements prouvait encore plus ce qu'il y avait d'invincible dans leur cause. Des mots héroïques comme ceux qu'ils avaient

[1] Actes V, 31 — [2] Actes V, 39.

prononcés n'avaient de sens qu'autant qu'ils étaient prêts à leur faire honneur en subissant toutes les conséquences de la résistance. Celui qui est décidé à souffrir et a mourir pour Dieu ne peut pas être vaincu. Sa noble souffrance est d'ailleurs une honte ineffaçable pour les persécuteurs, et chaque victime nouvelle qu'ils immolent fait maudire et détester la persécution. Aussi n'y a-t-il pas de plus grande faute pour les persécutés que d'unir la résistance matérielle à la résistance morale; c'est se soumettre aux chances de la force, aux hasards d'une lutte dont l'issue est toujours incertaine. Celui qui prend l'épée mérite de périr par l'épée, car il reconnaît par là même implicitement la raison du plus fort. La résistance morale, au contraire, ne connaît ni chances, ni hasards. Elle est liée à un principe immortel et destinée à un triomphe certain.

La jeune Eglise persécutée se réfugia dans la prière. De là ce calme auguste, ce mélange de douceur et d'indomptable énergie qui la distingue. Dans une telle lutte l'âme ne trouve la sérénité que sur les hauteurs de la foi. A quelle hauteur ne furent pas transportés les apôtres dans cette prière sublime qui leur fut inspirée par les circonstances qu'ils venaient de traverser? Du fait particulier de la persécution, ils s'élèvent à la loi générale de l'histoire religieuse qu'il révèle; ils y trouvent cette opposition entre les princes du monde et le Fils de Dieu retracée en traits prophétiques dans le psaume II. Ils ont compris que la lutte tragique et victorieuse du Calvaire doit se continuer incessamment. Ils se sentent étroitement unis au Christ crucifié ! Aussi ne deman-

dent-ils pas à Dieu d'être délivrés de la persécution, mais seulement de lui être fidèles sous leur croix, et d'être remplis de son Esprit, afin de mieux glorifier le saint nom de son Fils [1]. Dieu manifesta sa présence au milieu d'eux par un signe miraculeux. Le lieu où ils étaient trembla. Ce miracle renfermait une promesse pour tous les temps de persécution. L'Eglise des catacombes, comme celle du désert, en ont reçu l'accomplissement; car, elles aussi, ont senti la présence de Dieu au milieu d'elles d'une manière extraordinaire.

§ II. — *L'enseignement et la première constitution de l'Eglise de Jérusalem.*

Dès son premier jour, l'Eglise chrétienne a été appelée à se défendre contre les attaques de ses adversaires et à établir les droits de la vérité. L'opposition au christianisme prend dès le début diverses formes. Il rencontre d'abord l'incrédulité railleuse. Celle-ci n'a pas encore aiguisé et poli les traits qu'elle lancera contre lui dans les siècles suivants par la main d'un Celse et d'un Lucien. Mais n'a-t-on pas entendu son rire moqueur le jour même où le Saint-Esprit descendit sur l'Eglise? N'est-ce pas elle qui a prononcé cette parole : *Ces gens sont pleins de vin doux?* Elle avait raison à son point de vue. Le surnaturel est absurde pour quiconque s'enferme dans le cercle du visible, et c'est là son plus grand honneur. Le rire de l'incrédulité n'a pas cessé un instant

[1] Actes IV, 24, 32.

de retentir dans le monde depuis dix-huit siècles. Mais elle ne s'est pas contentée de l'arme du ridicule; elle s'est également servie de la calomnie et des fausses insinuations. Les miracles de la primitive Eglise étaient incontestables ; on ne pouvait les révoquer en doute; mais on pouvait, comme on l'avait déjà fait pour Jésus-Christ, les imputer à la magie et aux puissances infernales. Nous avons vu dans notre introduction combien les arts magiques étaient en crédit à cette époque, comme dans toutes les époques de crise religieuse. Il y avait donc une habileté consommée à assimiler les apôtres à de vulgaires magiciens. Cette pensée perce évidemment dans la question ironique faite par le sanhédrin à Pierre et à Jean après la guérison de l'impotent : « Par quelle influence et en quel nom avez-vous opéré cette guérison [1] ? » Les ennemis des apôtres n'admettaient pas qu'ils fussent les organes de la puissance divine. C'était donc d'une influence diabolique ou magique qu'ils entendaient parler. A côté de cette incrédulité ouverte, l'Eglise primitive rencontrait l'ignorance et les préjugés d'un peuple formaliste et matérialiste. Ils avaient à établir les droits de Jésus-Christ, c'est-à-dire du Messie humble et crucifié, devant une nation qui ne voulait croire qu'à un roi glorieux, à un nouveau Macchabée.

A des attaques encore confuses, l'Eglise opposa une apologie simple et populaire. Reconnaissons d'abord que les apôtres ont invoqué sans scrupule le témoignage

[1] Actes IV, 7.

de la raison pour les faits qui sont de sa compétence. Ainsi Pierre répond à l'absurde accusation d'ivresse lancée contre les disciples, en rappelant que l'on n'est pas encore à la troisième heure du jour, c'est-à-dire à l'heure de la première prière, avant laquelle les Juifs n'osaient prendre aucune nourriture [1]. Mais les représentants du christianisme ne s'attardent pas longtemps à cet ordre de preuves. Ils ont une argumentation qui leur appartient en propre.

Il est à remarquer que les miracles donnent plutôt lieu à l'apologétique qu'ils ne la fondent. Pierre ne dit pas : Croyez-nous à cause de ce don des langues qui vous étonne ou de ces guérisons extraordinaires. Il dit au contraire : Croyez à la réalité, à la divinité des miracles pour les raisons scripturaires et morales qui en démontrent la nécessité et en établissent la légitimité. Ces miracles ont certainement contribué à la rapide propagation de la foi nouvelle par l'impression qu'ils produisirent sur le peuple ; mais ils sont si peu le pivot de l'apologétique des apôtres qu'ils sont non pas la preuve, mais plutôt l'objet de la preuve. Nous faisons exception pour un seul miracle, qui est le miracle essentiel du christianisme. La résurrection du Christ n'est pas simplement un prodige; c'est encore un grand fait religieux ; c'est l'achèvement glorieux de la rédemption. Aussi occupe-t-elle la première place dans la prédication des apôtres. Pierre l'invoque sans cesse devant le peuple comme devant le sanhédrin [2]. Les

[1] Actes II, 15. — [2] Actes II, 32; III, 15; IV, 10; V, 30.

apôtres se considèrent avant tout comme les témoins de la résurrection. Rien, en effet, ne donnait une base plus solide à la religion nouvelle que ce triomphe éclatant de Jésus-Christ sur la mort. C'était la preuve de sa mission divine et de celle de l'Eglise, et le sceau apposé par la main de Dieu sur son enseignement. « Entre vous et nous, semblent dire les apôtres, Dieu a décidé ; en ressuscitant Jésus Christ, il a démontré souverainement qu'il était bien le Christ, le Seigneur. »

Après la preuve tirée de la résurrection du Seigneur, celle qui occupe le plus de place dans les discours de Pierre est la preuve scripturaire. Il s'attache à démontrer l'accord des faits qui s'accomplissent, avec la prophétie juive. La première apologétique de l'Eglise ne pouvait se placer sur un autre terrain. Adressée à des Juifs par des chrétiens sortis du judaïsme, elle devait en appeler au tribunal reconnu par tous, et qui n'était autre que l'Ecriture sainte. Si les apôtres à Jérusalem parvenaient à démontrer que les faits dont ils étaient les témoins avaient été annoncés par l'Ecriture, ils avaient gagné leur cause auprès de tout Juif sincère. L'apologétique chrétienne dans cette première période ne s'est pas élevée sur les hauteurs où la portèrent saint Jean et saint Paul. Elle est tout entière inspirée du point de vue qui prédomine dans le premier Evangile.

Ainsi, Pierre commence par établir que le miracle de la Pentecôte est la réalisation de la prophétie de Joël qui annonçait, pour l'époque de l'apparition du Messie,

l'effusion de l'esprit prophétique [1]. Il rappelle que la résurrection de Jésus-Christ avait été prédite par le psaume XVI, qui ne pouvait se rapporter à David, puisque le tombeau de ce roi se voyait encore à Jérusalem [2]. Dans son deuxième discours, comme dans sa défense devant le sanhédrin, Pierre démontre que le côté qui repoussait le plus en Jésus-Christ, celui des souffrances et de la mort, était prophétisé dans l'Ancien Testament. « Il est cette pierre de l'angle rejetée par ceux qui bâtissent [3]. » Du reste, l'apôtre, de même que saint Matthieu, cite l'Ancien Testament avec une grande liberté. Pénétré du principe si vrai en soi que l'idée du Messie circule partout au travers des oracles sacrés, il transforme souvent en prophétie positive des déclarations scripturaires qui ne se rapportent qu'indirectement aux faits évangéliques.

Les appels à la conscience sont nombreux dans cette première apologie du christianisme. La conclusion des discours de Pierre est toujours une invitation à la repentance, et cette invitation, il la motive en rappelant courageusement le grand crime commis par le peuple juif. Il ne se lasse pas de répéter aux meurtriers de Jésus-Christ : Vous avez crucifié le Seigneur de gloire! Il lance cette parole courageuse comme un dard acéré dans les cœurs. Il atteint ainsi ses auditeurs au point vulnérable. Il transperce leur conscience, et c'est à la suite de cette accusation terrible que les conversions se multiplient. Ainsi, l'apologie de la primitive Eglise

[1] Actes II, 17, 20. — [2] Actes II, 25, 34. — [3] Actes III, 18; IV, 11, 12.

n'est pas seulement défensive; elle sait prendre l'offensive et porter l'attaque dans le cœur de ses adversaires avec l'autorité de la vérité et l'ardeur de la charité! Les apôtres comprirent, dit Calvin, que l'Evangile est aussi *feu* et *glaive*.

Quant à l'enseignement doctrinal des apôtres à cette période, il faut éviter également d'augmenter ou de diminuer la part d'idées nouvelles qui était à la base de leurs croyances. S'il est certain pour nous qu'ils proclamaient la vérité chrétienne dans tout ce qu'elle a d'essentiel, il ne l'est pas moins qu'ils l'enveloppaient encore de formes juives.

Toutefois, rien ne serait plus injuste que de confondre l'Eglise primitive avec telle ou telle secte judaïque. Elle se rattachait surtout au côté prophétique de l'Ancien Testament, c'est-à-dire aux éléments qui lui étaient le plus harmoniques dans le livre sacré. Nulle transition n'a été plus admirablement ménagée que celle de l'ancienne alliance à la nouvelle, par la raison bien simple que la seconde plongeait dans la première par toutes ses racines. A l'époque qui suivit immédiatement la Pentecôte, l'Eglise primitive ne fut pas appelée à rompre le lien qui la rattachait au temple. Elle célèbre encore le culte lévitique; l'assiduité des apôtres dans le lieu saint est remarquée, et ils pratiquent scrupuleusement la loi cérémonielle, qui subsiste intégralement à leurs yeux. S'ils admettent que toutes les nations de la terre doivent être bénies dans la postérité d'Abraham, ils n'ont pas compris qu'en Jésus-Christ toutes les barrières des nationalités s'abaissent, et que les privi-

léges comme les prescriptions du judaïsme sont abolis; ils croient encore à la nécessité de la circoncision. Mais d'un autre côté, ils se distinguent profondément de leur peuple non-seulement en réagissant contre le formalisme pharisaïque, mais encore par leur foi en Jésus-Christ. Cette foi simple et naïve n'a aucun élément spéculatif. La divinité du Messie n'est pas formulée dans les discours de Pierre, mais elle en ressort clairement. Quel rapport y a-t-il entre le Messie des ébionites, le prophète des *Clémentines*, et le Christ de saint Pierre? D'un côté, nous avons un simple homme semblable à Adam ou à Moïse; de l'autre, on nous présente le Seigneur *élevé à la droite de Dieu* [1], *le prince de la vie* [2], *celui en dehors duquel il n'est pas de salut* [3], *celui auquel* se rapporte le psaume II comme à l'oint éternel et au Fils par excellence de Dieu [4]. Qu'on n'oublie pas que ces noms glorieux sont donnés au Christ dans un temps où sa puissance ne s'était pas encore déployée avec éclat par l'extension et l'affermissement de son Eglise. Evidemment, en reconnaissant ainsi la dignité et la souveraineté de Jésus-Christ, l'Eglise rompait avec tous les préjugés juifs. On n'a pas assez insisté sur la conclusion de ces discours, qui présente toujours la foi en Jésus-Christ comme un moyen infaillible de pardon et de régénération. Et d'ailleurs, n'est-ce pas en son nom que tous doivent être baptisés? Le rapport entre Christ et l'homme pécheur est présenté par Pierre comme il l'était par Jésus-Christ lui-même : c'est ce rapport

[1] Actes II, 33. — [2] Actes III, 15. — [3] Actes IV, 12. — [4] Actes IV, 16.

unique entre l'âme et sa personne dont saint Paul et saint Jean, s'inspirant des derniers discours du Maître. nous révéleront le sens profond [1].

La doctrine chrétienne, on le voit, n'avait rien de systématique. Elle devait plus tard dérouler toutes ses conséquences, et, marquant ses contours, se débarrasser peu à peu de son enveloppe judaïque, grâce aux chocs multipliés d'une lutte salutaire. Cette première phase de l'Eglise était destinée non à la lutte et à la discussion, mais au déploiement de l'action souveraine, directe et extraordinaire de l'Esprit divin. L'histoire proprement dite de l'Eglise ne devait commencer que plus tard. Les premiers chrétiens n'avaient pas même alors la notion de l'histoire. Ils croyaient à un retour prochain de Jésus-Christ pour rétablir toute chose. » Ils pensaient que la fin du monde approchait, et que les derniers jours prédits par Joël avaient commencé à luire [2]. Aussi attendaient-ils « ces temps du rafraîchissement » qui devaient inaugurer la seconde venue du Christ.

L'organisation ecclésiastique n'est pas plus arrêtée dans cette première période que la dogmatique n'est formulée. L'Eglise se fonde avant de se constituer. Le fleuve est encore trop près de sa source pour couler

[1] Tous ces développements sont nécessités par le système bien connu de l'école de Tubingue. Schwegler (*Nach apost. Zeitalt.*, p. 10); Baur, dans son livre sur saint Paul, affirment l'identité du christianisme primitif et du judaïsme. Ils s'appuient sur certaines expressions, comme : *Jésus, homme approuvé de Dieu* (Actes II, 22). Mais ils laissent de côté toutes les autres déclarations que nous avons mentionnées.

[2] Actes II, 17; III, 19, 20.

dans un lit régulièrement creusé. Ainsi, nous ne trouvons aucune charge proprement dite, ni aucune règle fixe pour l'admission des nouveaux membres. Toutes les charges se trouvent concentrées dans l'apostolat. Les apôtres reçoivent les dons pour la communauté [1]. Ils président aux distributions des aumônes comme à la prédication [2]. Quand quelque sujet d'un intérêt général est traité, ils convoquent l'assemblée des fidèles. On ne peut contester qu'ils n'exerçassent un grand pouvoir dans l'Eglise primitive. L'apostolat réunissait d'abord en un seul faisceau toutes les charges diverses qui devaient s'en détacher l'une après l'autre. Il est donc très-important de nous en faire une juste idée.

Ecartons d'abord toute notion sacerdotale. N'oublions pas qu'à l'époque où l'autorité apostolique se déploya avec le plus de puissance dans l'Eglise, celle-ci acceptait encore le sacerdoce juif. D'ailleurs, le christianisme ne reconnaît d'autre prêtrise que celle du Christ, communiquée par la foi au chrétien. Les apôtres ne sont pas les organes uniques de l'inspiration, car le Saint Esprit a été promis et accordé à tous les disciples réunis dans la chambre haute, le jour même de la résurrection du Maître. Nous avons, en outre, constaté qu'au jour de la Pentecôte, tous les chrétiens *furent remplis du Saint-Esprit*. Il est incontestable que dans la primitive Eglise de simples chrétiens, non revêtus de la charge apostolique, ont eu plus d'influence que la plupart des apôtres; il suffit de citer Etienne, Philippe et Jacques. En quoi

[1] Actes IV, 35. — [2] Actes II, 42; VI, 2.

donc consistait la charge des apôtres? Leur nom d'envoyé n'a rien d'exclusif puisque tous les chrétiens sont les témoins de Jésus-Christ. Leur nombre nous fournit un premier élément pour résoudre la question. Ils étaient douze. Evidemment, ce nombre symbolique nous rappelle les douze tribus du peuple élu. Les apôtres sont la représentation idéale du véritable Israël, et, comme ses ancêtres spirituels, semblables aux douze fils de Jacob. Ils ne figurent évidemment pas la tribu sacerdotale, mais bien les douze tribus, c'est-à-dire le peuple de Dieu pris dans son ensemble. En d'autres termes, ils sont le noyau de l'Eglise formé par Jésus-Christ lui-même. La succession apostolique ne sera donc pas liée à une portion privilégiée du corps, mais bien au corps tout entier; l'Eglise chrétienne elle-même continue l'apostolat. Il n'y a rien dans ces idées qui atténue l'autorité véritable des apôtres. Ils concentraient en quelque sorte les dons accordés aux chrétiens de l'Eglise primitive, car ils étaient les témoins les plus immédiats du Christ. Cette qualité de témoin immédiat est celle qui est requise par Pierre quand il s'agit de remplacer Judas [1]. En résumé, l'apôtre est le témoin par excellence de Jésus-Christ, reconnu comme tel officiellement; il est par là même le représentant authentique de l'Eglise primitive. Son autorité n'a rien de défini, elle varie d'un apôtre à l'autre, selon la nature des dons répartis à chacun; mais elle se déploya principalement pendant cette période au sein d'une Eglise jeune et

[1] Actes I, 21, 22.

non organisée. L'apostolat primitif, fondé sur le contact personnel avec Jésus-Christ, n'était pas destiné à se transmettre; il devait s'effacer plus tard devant un apostolat plus spirituel [1].

Les conditions d'entrée dans l'Eglise sont extrêmement simples au début. Nulle garantie de préparation, d'instruction et d'examen n'est demandée, parce que la conversion a un caractère particulièrement soudain et surnaturel. Le signe de l'admission dans la société nouvelle est le baptême; le don du Saint-Esprit est si peu lié à l'acte matériel, que quelquefois il précède l'immersion. La formule du baptême n'était pas prononcée tout entière; les néophytes étaient simplement baptisés au nom du Seigneur [2]. L'Eglise, quoique non séparée du temple, avait néanmoins le sentiment de constituer un corps à part auquel il fallait s'adjoindre. Sa discipline participe au caractère miraculeux de cette période, comme le prouve l'histoire d'Ananias et de Saphira [3]. Leur mort, qui du reste n'entraîne pas nécessairement leur condamnation, puisqu'elle a pu coïncider avec un réveil de conscience, est l'effet de la discipline immédiate et foudroyante de l'Esprit divin. Elle révèle la volonté de Dieu d'allumer dans son Eglise même un brûlant creuset où l'or pur se purifie.

Le culte de l'Eglise primitive revêt également alors

[1] On a vu une sorte de diaconat anticipé dans l'office de ces jeunes gens qui emportent le corps d'Ananias et celui de Saphira (Actes V, 6, 10). Mais c'est une supposition entièrement gratuite.

[2] Actes II, 38 : Ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ. Actes X, 48.

[3] Actes V, 1-11.

un caractère exceptionnel. Les disciples sont constamment dans le temple; ils s'y rendent à l'heure de la prière et du sacrifice. Cependant, ils célèbrent aussi leur culte intime dans la chambre haute de Jérusalem [1]. S'il emprunte certaines formes à la synagogue, il a au moins son originalité. Nous y reconnaissons déja les éléments essentiels qui le caractériseront plus tard. L'enseignement, l'adoration, le chant, la prière et le repas eucharistique en sont les actes principaux [2].

Toutefois, il faut bien se garder de lui ravir sa simplicité première. L'enseignement n'avait pas la forme d'une prédication proprement dite; c'était une parole soudaine jaillissant du cœur. Les apôtres n'étaient pas seuls à prendre la parole; les autres chrétiens parlaient comme eux spontanément des choses magnifiques de Dieu [3]. Le chant et la prière empruntaient aux prophètes de l'Ancien Testament leur forme poétique et solennelle; l'assemblée y prenait une part qui n'est pas nettement déterminée [4]. Quant au repas eucharistique de l'Eglise de Jérusalem, rien ne ressemble moins à ce qu'on a appelé le sacrement de l'autel; les premiers chrétiens se croyaient encore obligés de se soumettre à la loi cérémonielle; aussi l'autel pour eux était dans le temple et pas ailleurs. La sainte cène n'avait donc aucune analogie possible avec un sacrifice. Elle n'était

[1] Voir Harnack, *Der christliche Gemeinde-Gottesdienst im apostolisch. Zeitalter* (p. 69 à 131).

[2] La doctrine des apôtres (Actes II, 42) représente l'élément de l'enseignement; la fraction du pain rappelle le repas eucharistique.

[3] Actes, II, 4. — [4] Actes IV, 24.

pas séparée, à cette époque, des simples repas; elle les terminait comme elle avait terminé le repas de Pâques. La commémoration de la Rédemption avait lieu chaque fois que les chrétiens étaient réunis autour de la table de famille; saint Luc dit positivement qu'elle se célébrait de maison en maison [1]. Les agapes n'apparaissent qu'à la période suivante [2].

De tous ces développements il résulte que la différence entre la vie ordinaire et la vie religieuse n'existait pas pour l'Eglise primitive, parce qu'au fond la vie ordinaire avait été élevée par elle à une hauteur vraiment céleste. De là le caractère surnaturel de sa piété. L'Eglise ne se contente pas, comme plus tard, de pénétrer de l'esprit chrétien les diverses relations sociales, elle se transporte immédiatement dans l'idéal absolu; elle abolit la pauvreté dans son sein, grâce à la générosité volontaire des riches. « Ceux qui avaient des possessions les vendaient [3]. » Cette communauté des biens n'avait rien d'absolu ni d'obligatoire, elle était fondée sur un libre consentement; mais on ne peut contester qu'elle n'ait été un moment à peu près réalisée à Jérusalem [4]. L'histoire de l'Eglise commence ainsi par

[1] Κλῶντες ἄρτον μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει. (Actes II, 46.)

[2] Quand Tiersch (ouvrage cité, p. 74) et Harnack (p. 11) prétendent que les premiers chrétiens observaient le dimanche dès cette époque, ils avancent une assertion sans preuve. Saint Luc déclare que le culte chrétien était célébré indifféremment tous les jours. (Καθ' ἡμέραν, Actes II, 46.)

[3] Actes IV, 34.

[4] Les paroles de Pierre à Ananias (Actes V, 4) montrent que tout ici était libre. Cette communauté des biens n'était pas absolue, car nous voyons l'Eglise réunie dans la maison de Marie, mère de Marc (Actes II, 12). Cependant, Néander nous semble trop diminuer l'importance de la première communauté des biens (*Pflanz.*, p. 39 et 40).

un sabbat glorieux, dans lequel tout est merveilleux et exceptionnel; il précède la longue semaine de lutte et de travail qui est encore loin d'être terminée, comme la grâce divine précède l'effort humain dans la vie chrétienne.

CHAPITRE II.

PREMIÈRE LUTTE INTÉRIEURE ET PREMIÈRE EXTENSION DE L'ÉGLISE EN DEHORS DE JÉRUSALEM.

—

§ I. — *Les sept diacres de l'Eglise de Jérusalem. — Etienne.*

L'Eglise ne pouvait toujours rester sur les hauteurs sereines où l'Esprit de Dieu l'avait portée de prime abord. Il fallait qu'elle s'assimilât laborieusement la vérité dont elle était dépositaire, qu'elle en tirât toutes les conséquences et qu'elle arrivât en quelque sorte à sa majorité morale par l'affranchissement des liens du judaïsme. Mais ces liens ne devaient pas se rompre sans déchirements, ils tenaient à des préjugés invétérés qui ne cédèrent qu'après une vive résistance. La discussion soulevée entre les Juifs hébreux et les Juifs hellénistes est un signe avant-coureur de l'orage qui allait bientôt éclater.

La charité chrétienne s'était organisée spontanément de la manière la plus admirable au sein de la jeune Eglise. Dans la première ferveur du zèle il avait été pourvu à tous les besoins des membres indigents. Ce ne fut que plus tard que certaines susceptibilités s'éveil-

lèrent à l'occasion de la distribution des aumônes. L'Eglise s'était constituée à l'époque d'une grande fête, qui avait rassemblé à Jérusalem une multitude de Juifs venus de l'étranger. Elle avait recruté parmi eux de nombreux adhérents. Ces Juifs étaient désignés sous le nom d'*hellénistes*, parce qu'ils parlaient la langue grecque. Ils avaient subi dans une certaine mesure l'influence de l'étranger. C'était dans leurs rangs que l'Eglise comptait le plus grand nombre de prosélytes. Les Juifs d'origine hébraïque, dont l'orgueil national était surexcité outre mesure par le pharisaïsme, méprisaient les Juifs hellénistes. Ils les regardaient comme au-dessous d'eux sous prétexte qu'ils frayaient avec les païens; ils les eussent volontiers considérés comme l'avant-garde du paganisme. Ces préjugés firent invasion dans l'Eglise, et les veuves hébraïques eurent la part la plus large dans les aumônes, tandis que les veuves hellénistes étaient négligées. Les Juifs d'origine étrangère se plaignirent vivement de cette injustice. Ainsi se posait dans l'enceinte même du judaïsme la grande question qui devait soulever tant de débats dans le premier siècle. Il s'agissait de décider dès lors si les différences de nationalités étaient abrogées par le christianisme, si la religion nouvelle devait continuer la tradition juive ou rompre avec elle. Les apôtres n'engagèrent pas une discussion théorique; ils n'en auraient pas été capables alors. Ils pourvurent, par l'institution d'une nouvelle charge, à ce qu'il n'y eût plus d'inégalité dans la répartition des secours.

Jusqu'alors il n'y avait eu d'autre charge dans l'Eglise

que l'apostolat; la nomination des sept diacres de Jérusalem fut le premier rouage nouveau introduit dans ce mécanisme si simple. Ce diaconat primitif doit être distingué de celui qui fut établi plus tard d'une manière définitive. Plus on se rapproche des commencements de l'Eglise, plus les charges ecclésiastiques ont un caractère indéterminé. Elles ne sont pas nettement définies et ne se renferment pas dans des limites étroites. La division du travail n'est pas encore réalisée. Les sept diacres choisis pour présider aux aumônes se sont tous signalés par leur zèle missionnaire, et l'un d'eux a même un moment effacé les apôtres. Il n'y a donc nulle trace de hiérarchie; chacun parle et agit selon que l'Esprit l'inspire. Il n'en sera plus de même quand l'organisation ecclésiastique se sera complétée et fixée; on ne pourra plus alors confondre les charges diverses, une ligne de démarcation sera tracée entre elles [1].

L'institution du diaconat primitif démontre combien tout est libre et spontané dans l'Eglise apostolique. Il n'en est pas des charges qu'elle institue comme des ordonnances mosaïques; rien ne ressemble moins à une promulgation solennelle. Elles surgissent des circonstances à mesure que de nouveaux besoins se manifestent; l'Eglise accommode son organisme, qui a autant de souplesse que de simplicité, aux exigences diverses

[1] Vitringa (*De Synag. vetere,* lib. III, pars II, c. 5) établit parfaitement la différence entre les sept diacres de Jérusalem et les diacres dont parle saint Paul. Il rappelle d'abord que le nom de diacres n'est pas donné aux premiers. Il montre ensuite que tandis que ceux-ci avaient pour mission spéciale de vaquer aux aumônes, cet office n'est point mentionné par saint Paul dans les attributions des diacres de son temps. Enfin, il se fonde sur l'opinion de Chrysostome (Homélie XIV, *in Act.,* II, 9).

de sa situation sans jamais rien concéder à l'erreur et au mal. Il est évident que cette première charge ecclésiastique émane de l'apostolat et s'en détache comme un rameau du tronc qui l'a porté, mais qu'elle n'a pas été imposée par les apôtres à l'Eglise ni conférée par voie de transmission sacramentelle. Les sept diacres n'ont pas été désignés par les apôtres, mais ils ont été élus par l'assemblée entière. L'imposition des mains qui leur est donnée ne ressemble en rien à une consécration sacerdotale. C'est le signe de leur entrée en charge, accompagnée d'une prière solennelle [1]. Prétendre, comme les représentants des idées hiérarchiques, que les diacres ont été élus par l'assemblée, au lieu d'être directement choisis par les apôtres, par la raison que leur charge était essentiellement temporelle et administrative [2], c'est méconnaître le rôle qu'ils ont joué dans la primitive Eglise ; c'est rabaisser leur fonction, qui était remplie à l'origine par les apôtres eux-mêmes ; c'est oublier enfin que toutes les charges émanaient sans exception de l'élection, ainsi que nous l'établirons plus tard.

Les sept hommes choisis pour présider aux tables étaient pour la plupart des Juifs hellénistes, comme on peut l'inférer de leurs noms. Nous voyons même parmi eux un prosélyte nommé Nicolas [3]. On doit conclure de

[1] Actes VI, 5. Nous traiterons plus tard la question de l'imposition des mains dans l'Eglise primitive.

[2] Tiersch, *Die Kirche im apostolisch. Zeitalter*, p. 78.

[3] Les Pères du troisième siècle en font le fauteur de l'hérésie des nicolaites (Irénée, *Contr. Hæres.*, II, c. XXVII ; Epiph., *Hæres.*, § 27). Nous discuterons cette opinion quand nous étudierons les hérésies de l'Eglise primitive.

son élection que la tendance libérale avait déjà acquis de l'ascendant et que l'Eglise primitive n'était pas tellement asservie aux préjugés juifs qu'on a voulu le faire croire. L'homme le plus remarquable parmi les sept diacres est incontestablement Etienne. L'historien sacré est sobre de détails sur sa personne, mais les quelques traits épars dans son récit suffisent pour esquisser l'une des figures les plus belles et les plus nobles de l'antiquité chrétienne. Etienne nous apparaît comme un homme d'une nature ardente et énergique, trempé pour la lutte, plein du feu d'une conviction enthousiaste. Son esprit est remarquable par la largeur, il a été le premier chrétien affranchi des idées judaïques. On sent que l'amour de la vérité le consume ; il est prêt à lui faire tous les sacrifices, et tout d'abord celui de sa vie. Rien ne prouve mieux que sa mort l'amour désintéressé qu'il lui porte ; car, semblable à son Maître, de la même bouche qui a fulminé l'anathème contre l'hypocrisie et le formalisme, il pardonne à ses bourreaux, réservant son saint courroux pour le péché et gardant sa compassion pour le pécheur. Etienne est un témoin idéal de la vérité ; aussi a-t-il été le premier des martyrs! Il fut le précurseur de saint Paul, car il posa les principes que le grand apôtre devait formuler et défendre victorieusement. Comment en douter quand on pèse les termes de l'accusation intentée contre lui? « Nous l'avons entendu, disent les faux témoins, blasphémer contre Moïse et contre Dieu. Cet homme ne cesse de parler contre le lieu saint et contre la loi. Nous lui avons entendu dire que Jésus de Nazareth détruira ce lieu et changera les ordonnances

que Moïse nous a données [1]. » Evidemment, la pensée d'Etienne est présentée sous un faux jour; on le calomnie quand on l'accuse d'avoir blasphémé contre Moïse et surtout contre Dieu, et d'avoir annoncé la destruction du temple par Jésus-Christ et ses disciples. Mais il est facile de discerner la part de vérité dans ces mensonges. Etienne a sans doute insisté dans sa polémique contre les Juifs formalistes sur le caractère transitoire de l'ancienne alliance. Il aura commenté les discours par lesquels le Maître avait fait entendre que la loi mosaïque était à la fois accomplie et abolie par lui. Il aura rappelé ses déclarations sur le culte en esprit et en vérité, qui n'a plus besoin de sanctuaires, et il aura proclamé le remplacement de l'ancien ordre de choses par un ordre nouveau et définitif. C'est là son crime aux yeux des Juifs, c'est là aussi qu'est la grandeur de sa mission. Sa défense devant le sanhédrin suffirait à elle seule pour montrer à quelle hauteur l'Esprit de Dieu l'avait porté.

Au premier abord, l'apologie d'Etienne semble prise de trop haut et de trop loin [2]. On ne comprend pas immédiatement quel motif le pousse à retracer avec tant de détail l'histoire du peuple juif. Tout s'explique dès que l'on a reconnu qu'Etienne, dans cette circonstance comme dans toutes les autres, s'oublie lui-même et ne pense qu'à la vérité dont il est l'organe. Il ne s'agit pas pour lui d'être acquitté, mais uniquement de bien défendre ses principes. Il ne se soucie pas de lui-même;

[1] Actes IV, 13, 14. — [2] Baur, *Paulus*, 43-45.

la cause de Jésus-Christ le préoccupe seule. A ce point de vue, rien n'est plus admirable que son discours. On l'a accusé de blasphémer contre Moïse et contre les institutions et les révélations de l'ancienne alliance. Il prouve que le blasphème et l'impiété ne sont pas de son côté, mais du côté de ses adversaires, dignes héritiers du peuple rebelle, qui dans toutes les époques de son histoire a opposé un cœur dur et opiniâtre à l'infatigable amour de Dieu.

Etienne établit sa thèse en traçant un large tableau historique dans lequel il met constamment en parallèle la bonté de Dieu et l'ingratitude du peuple juif. On sent qu'il a toujours en vue la dernière et suprême manifestation de cette ingratitude, et qu'il donne sans cesse à l'histoire un sens symbolique et prophétique. Il rappelle d'abord les origines de la nation et toutes les promesses qui reposèrent sur son berceau, toutes les bénédictions et toutes les délivrances qui lui furent accordées dans la personne d'Abraham. Ce récit montre d'une part combien Etienne a été calomnié en étant accusé de blasphémer contre le Dieu de ses pères, et de l'autre il fait ressortir l'endurcissement coupable d'un peuple si richement béni. La portion la plus considérable du discours est consacrée à l'histoire de Moïse. C'est qu'en effet le contraste entre la bonté de Dieu et l'incrédulité du peuple élu, ne s'est jamais présenté avec des caractères plus tranchés qu'à cette époque. Ce Moïse choisi pour être le libérateur d'Israël, sauvé miraculeusement par Dieu et visiblement préparé pour cette mission, est repoussé par les siens à sa première tentative de

les secourir [1]. Il reçoit le même accueil quand il revient du désert, où Dieu l'a formé à sa grande tâche [2]. Il trouve la même incrédulité après les miracles de la délivrance, et à l'heure où il parle avec Dieu sur la montagne, le peuple se livre à l'idolâtrie la plus détestable. Qui ne voit que Moïse est présenté par Etienne comme un type du Messie? Pour que ses auditeurs ne puissent s'y tromper, il l'appelle *rédempteur* [3], et il jette brusquement au milieu de son récit, comme pour l'éclairer tout entier, la prophétie du Deutéronome sur « le prophète semblable à Moïse qui doit être suscité par le Seigneur [4]. » Etienne a transformé par là son apologie en véhémente accusation. Il a établi que si Moïse a été blasphémé, ce n'est pas par lui, mais bien par les ancêtres de ses accusateurs, et par ses accusateurs eux-mêmes qui ont traité Jésus-Christ comme leurs pères avaient traité son précurseur. Etienne résume en quelques mots la dernière période de l'histoire de sa nation. Il rappelle l'érection du temple, sans la condamner, comme on l'a prétendu; il y voit, au contraire, une preuve éclatante de la grâce de Dieu envers la famille de David [5]. Il combat uniquement le grossier matérialisme qui a fait de ce temple l'idole nationale; il se borne à rappeler que le Dieu très-saint ne s'enferme pas dans une maison bâtie par la main des hommes. L'histoire des prophètes lui fournit de nouvelles preuves de l'incrédulité de son peuple. Ces précurseurs du Christ ont été traités comme lui. Il semble qu'à cette pensée l'indignation longtemps

[1] Actes VII, 20, 21. — [2] *Id.*, 29-35. — [3] Λυτρωτήν, *Id.*, 35. — [4] *Id.*, 37. — [5] *Id.*, 46-50.

contenue déborde de son cœur, et il résume tout son discours par cette foudroyante apostrophe : « Gens de col roide et incirconcis de cœur et d'oreilles, vous vous opposez toujours au Saint-Esprit, vous êtes tels que vos pères [1]. » Tel est ce discours si simple et si beau ; il renferme sous une forme historique les idées les plus grandes et les plus neuves, et révèle un développement important de la pensée chrétienne [2]. Chose remarquable ! ce développement est dû à un homme qui n'est pas apôtre et qui apparaît à ce moment supérieur aux douze apôtres ! Nous avons dans ce fait une preuve irrécusable que l'on ne saurait à bon droit invoquer en leur faveur une sorte de monopole de révélation !

Violemment interrompu par la fureur de ses auditeurs, Etienne est traîné hors de l'assemblée. La colère des Juifs est si violente que toutes les formes de la justice sont mises de côté ; il est lapidé sans jugement dans une émeute. On connaît sa mort sublime [3]. Son visage s'illumine d'une clarté céleste. C'est le plus pur éclat de la charité. Une vision de gloire lui est accordée ; il meurt en pardonnant à ses bourreaux. Sa dernière prière

[1] Actes VII, 51.

[2] Le discours d'Etienne dénote une grande liberté dans la manière dont il cite l'Ancien Testament. Ainsi, au v. 14, il dit que la famille de Joseph était de 76 personnes, tandis que, d'après Genèse XLVII, 27, elle n'en comptait que 70. Au v. 16, il est dit qu'Abraham avait acheté à prix d'argent le sépulcre de Sichem. Mais, d'après la Genèse, c'est Jacob qui fit cette acquisition (Gen. XXXIII, 19). Voir sur le discours d'Etienne une belle paraphrase dans Tiersch, ouvr. cité, p. 85. Le point de vue typique y est exagéré.

[3] On la place vers l'an 36, époque de la déposition de Pilate. On comprendrait mieux ce meurtre pendant un temps d'intérim, mais évidemment un emportement soudain ne s'arrête guère à des scrupules de légalité.

s'adresse directement à Jésus-Christ, et il rend ainsi témoignage à sa divinité par ce suprême hommage; il convenait que cette grande vérité fût proclamée par le premier des martyrs, et par l'homme qui avait le mieux compris la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne. Le christianisme, en effet, s'élève au-dessus du judaïsme dans la mesure où la divinité de Jésus-Christ est reconnue. Un grand deuil fut mené sur Etienne. Les hommes pieux qui l'ensevelirent avec un tendre respect obéissaient à l'un des sentiments les plus légitimes du cœur humain. Ils ne savaient pas que ce sentiment exagéré plus tard dans son expression devait donner naissance à de déplorables superstitions, et se traduire en définitive par l'adoration du corps des martyrs.

La mort d'Etienne, comme celle de tous les confesseurs, apposait à son témoignage un sceau vraiment sacré et en doublait la puissance. Elle ne servait pas seulement le christianisme d'une manière générale, mais elle devait tourner au profit de la vérité spéciale pour laquelle il avait versé son sang. Sa cause était une cause gagnée. La grande pensée qui avait enflammé son zèle allait être recueillie par un homme encore rangé parmi les ennemis de l'Eglise, mais que Dieu destinait à abattre de sa main puissante la barrière entre le judaïsme et le monde païen. C'était ce jeune homme que l'écrivain sacré nous montre gardant les habits des meurtriers d'Etienne. Saul de Tarse entendit son discours avec la colère d'un pharisien convaincu; mais au travers de sa colère, Dieu fit pénétrer dans son cœur

l'un de ces aiguillons auxquels il ne put longtemps résister. Le souvenir de ce jour ne s'effaça plus de sa mémoire. Le redoublement de ses fureurs révèle le trouble de son âme. Nous nous en convaincrons plus tard quand nous retracerons l'histoire de sa conversion. « Si Etienne n'avait pas prié, dit admirablement saint Augustin, l'Eglise n'eût pas eu saint Paul [1]. »

La persécution dont Saul de Tarse fut l'instigateur est un indice du revirement opéré dans les dispositions des pharisiens à l'égard de l'Eglise. Cette secte, d'abord favorablement disposée, s'était effacée dans la première persécution ; aujourd'hui elle prend l'initiative des mesures violentes, et elle surpasse bientôt en cruauté les sadducéens. En effet, les partis religieux qui mettent leurs crimes sur le compte de Dieu et prétendent venger la cause du ciel sont les plus dangereux de tous, parce qu'ils ne se croient tenus à aucune modération dans leurs emportements. Le premier résultat de cette seconde persécution fut la dispersion des chrétiens. Ils devaient recevoir plus d'un enseignement de cet exil. De salutaires expériences allaient confirmer la prédication d'Etienne, et les succès remportés par l'Eglise sur une terre étrangère devaient l'élever au-dessus de l'étroitesse judaïque.

[1] « Si Stephanus non orasset, Ecclesia Paulum non haberet. » (S. August., Sermo XCIV.)

§ II. — *La dispersion des chrétiens, L'Evangile dans la Samarie. Simon le Magicien. Philippe et l'eunuque.*

La persécution, en dispersant les chrétiens, étendit à la fois le champ de leur activité missionnaire et la sphère de leurs idées. Ils allaient rencontrer pour la première fois le paganisme, ce paganisme éclectique d'alors qui unissait dans ses vagues croyances l'Orient à l'Occident. Ce nouvel adversaire les attendait dans une ville de la Samarie, où quelques-uns d'entre eux avaient porté leurs pas. Ce n'est pas que la Samarie fût positivement un pays païen. Ses habitants étaient issus de cette population mêlée, formée des débris des dix tribus et d'une colonie d'étrangers transplantés par l'ordre de Salmanasar [1]. Quand les Juifs revinrent de Babylone, les Samaritains essayèrent de prendre part à la reconstruction du temple [2]. Ils furent repoussés avec indignation. Ils se décidèrent alors à élever un temple à Jéhovah sur la montagne de Garizim [3]. Les Samaritains subirent, comme les Juifs, le contre-coup des révolutions de l'Asie Mineure. Leur temple fut détruit par Jean Hyrcan [4], mais la montagne de Garizim n'en demeura pas moins un lieu saint pour eux [5]. Ils tombèrent en définitive sous la domination romaine, et passèrent par les mêmes fluctuations politiques que leurs voisins. Plusieurs causes entretenaient la haine entre les deux peuples. D'abord

[1] 2 Rois XVII, 24. Josèphe, *Antiq.*, liv. XI, c. VIII, 6. — [2] Esdras IV, 1. — [3] Josèphe, *Antiq.*, XII, c. I, 1. — [4] Josèphe, *Antiq.*, XIII, c. IX. — [5] Josèphe. *Antiq.*, XIII, c. XIV, 1.

les Samaritains déclinaient toute communauté d'origine avec les Juifs, dès qu'ils y trouvaient leur intérêt. « Les Samaritains, dit l'historien Josèphe, renient leur origine hébraïque, quand les Juifs sont dans la calamité ; mais dès qu'ils voient quelque prospérité leur survenir, ils s'empressent d'invoquer la communauté d'origine par Joseph et Manassé [1] » On comprend quel levain d'amertume une telle conduite devait déposer dans le cœur des Juifs. Ceux-ci ne pouvaient oublier que pour acheter la faveur d'Antiochus Epiphane dans un danger pressant, les Samaritains avaient déclaré que leur temple était dédié aux divinités de la Grèce, et qu'eux-mêmes pratiquaient les coutumes grecques [2]. Ils étaient pourtant demeurés fidèles au monothéisme. Comme la grande période prophétique avait commencé précisément au moment où ils s'étaient séparés des Juifs; ils étaient demeurés totalement étrangers à tout ce magnifique développement de l'ancienne alliance. Ils n'admettaient que le Pentateuque et, à l'exception d'une petite minorité, niaient la résurrection des morts [3]. Il paraît aussi, d'après Epiphane, que le mysticisme essénien comptait parmi eux quelques adhérents [4]. Les Samaritains avaient adopté dans une certaine mesure l'espérance du Messie [5]. Mais cette espérance était encore plus entachée de maté-

[1] Εἰσὶ γὰρ τοιοῦτοι τὴν φύσιν, ἐν μὲν ταῖς συμφοραῖς ὄντας τοὺς Ἰουδαίους ἀρνοῦνται συγγενεῖς ἔχειν. Josèphe, *Antiq.*, liv. XI, c. VI.

[2] Josèphe, *Antiq.*, liv. XII, c. v, 5.

[3] « Prophetis non credunt Samaritæ, resurrectionem mortuorum negant. » (Orig., *In Numeros*. Homélie XXV, 1.)

[4] Epiphan., *Hæres.*, § 16.

[5] Jean IV, 25.

rialisme que celle des Juifs, si nous en croyons du moins les quelques Samaritains qui vivent encore aujourd'hui sur les ruines de leur patrie, et qui semblent en avoir gardé fidèlement les anciennes traditions. D'après eux, le Messie doit dominer sur tous les peuples, relever la loi sainte, rebâtir le temple de Garizim et assurer le triomphe universel de Moïse [1]. La facilité avec laquelle le magicien Simon fascina tout le peuple samaritain par ses sortiléges est une preuve nouvelle du caractère grossier de ses espérances.

Nous avons vu dans l'introduction qu'au point de vue des religions de la nature le magicien était le seul Messie, le seul libérateur qu'on pût attendre. Pour ceux qui ont divinisé la nature, la ressource suprême réside dans ses forces cachées. Le dualisme païen, ne s'élevant pas à la notion du mal moral, s'imagine vaincre le principe du mal en conjurant les effets de la puissance malfaisante de la nature. Les magiciens sont donc appelés à jouer un rôle important dans ces temps de décomposition religieuse et d'aspiration. La prédominance des idées orientales, l'influence des idées juives concernant le Messie, tout contribuait à augmenter leur ascendant dans ces contrées. Les Samaritains avaient déjà subi l'influence d'un faux Christ nommé Dosithée. Les témoignages de l'antiquité chrétienne sur son compte sont incomplets et contradictoires. D'après le plus ancien, celui d'Origène, Dosithée, contemporain de Jésus-Christ, se serait donné pour le Messie attendu et aurait même prétendu à la qua-

[1] *Die Samariter. Ein Beitrag* von Joseph Grimm, 1854, p. 99.

lité de fils de Dieu[1]. Il est permis de supposer que l'imposteur a exploité à son profit l'impression produite par le passage du Sauveur au travers de la Samarie. Son influence paraît s'être maintenue assez longtemps, mais dans un cercle restreint[2]. Simon acquit une bien plus grande popularité. La légende s'est emparée de son nom et a surchargé son histoire de mythes absurdes. Il est même devenu un personnage tout à fait typique dans certains écrits des hérétiques judaïsants du second siècle[3]. Justin Martyr le fait venir à Rome et lui attribue la fondation d'un culte nouveau, mais son assertion est fondée sur une erreur historique évidente[4]. Beaucoup de théologiens modernes ont conclu de ces mythes que toute l'histoire de Simon n'était qu'un tissu de légendes. Mais elle contient des faits positifs, garantis par le témoignage unanime des Pères et confirmés par l'écrit d'Hippolyte récemment découvert. « Simon, lisons-nous dans les *Philosophoumena*, était de Gitta, bourg de Samarie. C'était un habile magicien; il essaya de se faire

[1] Ἔφασκεν ἑαυτὸν εἶναι, τὸν προφητευόμενον Χριστόν. Orig., *Comment. in Johann.*, VIII, 27. Καὶ αὐτὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ. Contra Cels., VI. 17.

[2] Epiphane nous en donne une tout autre idée; d'après lui (*Hæres.*, 13), Dosithée serait un Juif, fondateur de la secte des sadducéens, qui aurait passé en Samarie après avoir subi quelque échec en Judée; mais il a évidemment confondu le Dosithée d'Origène avec le Dosithée du Talmud. (Grimm, *Die Samariter*, 117.)

[3] Dans les *Clémentines* et les *Recognitiones*, Simon représente l'hérésie en général, et tout d'abord saint Paul, qui pour les ébionites était l'hérétique par excellence.

[4] Voir Justin Martyr (*Apologia*, édition de 1686, p. 69). Justin prétend que, de son temps, on pouvait lire à Rome l'inscription suivante : *Simoni Deo sancto.* Mais il est maintenant reconnu qu'au lieu de *Simoni*, il faut lire *Semoni*. Sémo était un dieu sabéen adoré à Rome.

passer pour Dieu [1]. » Il avait avec lui une femme perdue de mœurs, nommée Hélène, qu'il avait trouvée à Tyr et à laquelle il faisait jouer un rôle glorieux dans son système [2]. Quant à ce système, si l'on peut donner ce nom à un mélange confus d'idées disparates, il faut distinguer entre sa forme primitive et les modifications qu'il subit depuis le moment où Simon eut connaissance du christianisme. Toutefois, comme ces modifications ne portèrent sur aucun principe essentiel, nous sommes en droit de chercher sa pensée première dans l'exposition assez complète de ses doctrines que renferment les *Philosophoumena* d'Hippolyte. Nous y trouvons de précieux fragments d'un livre composé sinon par Simon, au moins par ses disciples immédiats [3]. Saint Luc nous apprend que Simon était proclamé par ses adhérents *la grande puissance de Dieu* [4]. Le livre mis sous son nom nous donne le sens exact de ces mots. Simon admettait un premier principe caché, invisible, dont le monde est l'éternelle manifestation [5]. Ce principe premier se dédouble en se manifestant; il se révèle d'abord comme principe actif spirituel, puis comme principe passif et récep-

[1] Μαγείας ἔμπειρος ὢν θεοποιῆσαι ἑαυτὸν ἐπεχείρησε. *Philosoph.*, p. 161. Comp. avec Justin Martyr, *Apologia*, p. 69, et Irénée, liv. I, c. 23. Nous voyons, par le témoignage des Pères, qu'on ne saurait confondre Simon de Gitta avec Simon de Chypre, également magicien, dont parle Josèphe. (*Antiq.*, XX, c. VII, 2.)

[2] *Philosoph.*, 174.

[3] Bunsen (*Hippolytus*, t. I, 43) établit l'authenticité de ces fragments, que l'on trouve dans les *Philosophoumena*, p. 163.

[4] Οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη. Actes VIII, 10.

[5] *Philosoph.*, 163, 90.

tif. Le dualisme est ainsi d'emblée nettement formulé [1]. Le principe réceptif ou passif se dégrade de plus en plus et finit par se matérialiser tout à fait ; la courtisane Hélène en était la personnification. Simon le Magicien avait pour mission d'opérer sa délivrance, qui devait être celle de tous les hommes. Il prétendait en effet représenter le principe actif et spirituel, et incarner par là même la grande puissance de Dieu. Cette esquisse de sa doctrine suffit pour le moment. Nous l'étudierons plus tard sous la forme nouvelle et complexe qu'elle revêtit, alors que par son mélange avec les idées chrétiennes elle se constitua en hérésie [2]. Nous en savons assez pour y

[1] Δύο εἰσὶ παραφυάδες τῶν ὅλων αἰώνων ἀπὸ μιᾶς ῥίζης ἥτις ἐστὶ δύναμις, σιγὴ, ἀόρατος ἀκατάληπτος ὢν ἡ μιὰ φαίνεται ἄνωθεν, ἥτις ἐστὶ μεγάλη δύναμις, ἄρσην. Η δὲ ἑτέρα, ἐπίνοια μεγάλη θήλεια. *Philosoph.*, 173, 60.

[2] *Philosoph.*, 163, 85. Notre exposition du système de Simon diffère à la fois de l'exposition de Néander (*Pflanzung*, I, 70) et de celle de Grimm (*Samarit.*, p. 150) Le premier, qui n'a pu connaître les *Philosophoumena*, a trop identifié ce que Simon appelait « la grande puissance de Dieu » avec le Verbe de Philon. Les idées du magicien sont bien plus incohérentes que celles de la gnose alexandrine. Le système émanatiste est loin d'être formulé par lui avec clarté. D'un autre côté, nous ne saurions partager l'opinion de Grimm, qui prétend que Simon s'est donné comme le Dieu suprême et absolu. Il se fonde d'abord sur le témoignage de Justin, qui dit que les Samaritains l'ont regardé comme le premier dieu, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν (comp. Hippolyte, *Phil.*, p. 161) et sur celui d'Irénée, qui affirme que Simon était adoré sous le nom de Jupiter (*Hær. es.*, I, 23). Mais ces témoignages signifient simplement que Simon se donnait comme la première manifestation du dieu caché. On sait que dans la théogonie hellénique, Jupiter n'est pas le premier dieu en date; il procède de Saturne, le dieu ancien et primitif. Simon prétendait incarner le premier principe sorti du feu virtuel sans s'assimiler au feu virtuel lui-même. Le passage des *Philosophoumena* que nous avons déjà cité (*Phil.*, p. 176, 60) dissipe tous les doutes à cet égard. *La grande force de Dieu* y est clairement désignée comme le principe mâle sorti de la racine éternelle des êtres. Sans doute, au point de vue panthéiste le principe éternel et vir-

reconnaître l'antique dualisme phénicien et les premiers linéaments du dualisme gnostique. C'est une ébauche grossière et encore informe des doctrines subtiles qui étaient destinées à causer tant de mal à l'Eglise. L'absurdité du rôle que Simon s'attribue, la haute inconvenance de celui qu'il fait jouer à une courtisane, étonnent moins quand on se souvient du pays où il a conçu son bizarre système. Ce pays en effet était situé sur les confins de cette Phrygie où les mythes les plus infâmes du paganisme ont pris naissance. Simon peut être considéré comme le faux Messie par excellence. Il parlait lui aussi de perdition, mais cette perdition ne résultait pas du péché puisqu'elle était éternelle et fatale comme la matière. Le salut n'avait plus aucun caractère moral; il consistait uniquement en vains artifices, et le prétendu Sauveur n'était qu'un magicien. C'est ainsi que par un art diabolique le besoin de rédemption, si vivement excité à cette époque, était misérablement trompé. Simon avait acquis une très-grande influence sur le peuple samaritain. Il l'avait en quelque sorte fasciné.

On pouvait prévoir que cette même vague aspiration qui précipitait la foule sur les pas de Simon la rendrait attentive à la prédication de l'Evangile. C'est ce qui arriva quand le diacre Philippe, chassé de Jérusalem par la persécution, annonça Jésus-Christ aux Samaritains et confirma sa prédication par de nombreux miracles; le

tuel se retrouve dans ses manifestations. Mais on ne peut identifier absolument la manifestation d'un principe et ce principe lui-même. Il y a entre eux une sorte de hiérarchie et de subordination.

peuple abandonna aussitôt l'imposteur et écouta avec empressement la parole de vérité.

Simon, usant d'une habile tactique, suivit le flot de la multitude dans l'espoir de ressaisir son autorité. Il fut baptisé avec ses anciens adhérents. Les apôtres qui étaient demeurés à Jérusalem, en apprenant le succès de la prédication de Philippe, envoyèrent deux d'entre eux dans ce champ de travail si riche d'espérances. Ils choisirent Pierre et Jean, qui jusqu'alors avaient déployé la plus grande activité dans l'Eglise primitive. Rien n'était plus sage qu'une telle décision; Philippe l'avait peut-être provoquée par ses lettres. Il ne pouvait suffire à une œuvre si vaste et si belle; il était naturel que ceux qui s'étaient le plus distingués par leur zèle missionnaire lui apportassent leur concours devenu indispensable. Pierre et Jean, à peine arrivés en Samarie, voient le Saint-Esprit descendre à leur prière sur les nombreux néophytes samaritains. Les partisans de la hiérarchie triomphent de ce fait; mais, pour l'élever à la hauteur d'un principe et d'une règle générale, il faudrait prouver que jamais dans l'époque apostolique le Saint-Esprit n'a choisi d'autre organe que les apôtres ou leurs délégués immédiats. Or, il est certain que le Saint-Esprit a été souvent accordé sans leur concours aux nouveaux convertis[1]. Le vent céleste souffle où il veut, et la grâce

[1] N'est-il pas évident que l'eunuque éthiopien baptisé par Philippe a reçu le Saint-Esprit dans le désert? La conversion de saint Paul fut complétement achevée à Damas, et ce fut Ananias qui lui conféra le baptême en lui imposant les mains, après que les écailles furent tombées de ses yeux, en signe de son illumination intérieure, très-certainement produite par le Saint-Esprit. (Actes IX, 18.)

de Dieu n'est pas liée à une charge spéciale. Si le Saint-Esprit ne fut accordé aux Samaritains qu'après l'arrivée de Pierre et de Jean, nous dirons avec Néander que cela tient à une cause toute morale [1]. La prédication apostolique hâta le développement encore imparfait des néophytes de Sichem, qui n'avaient jusqu'alors reçu le christianisme que d'une manière extérieure. Ce n'est pas mépriser les apôtres que d'accorder plus d'influence à leur vivante parole qu'à un acte extérieur et matériel, et que de se refuser à leur attribuer je ne sais quel fluide magnétique qui les rabaisserait au rang de ces magiciens dont ils venaient détruire le pouvoir.

Simon manifesta dans cette circonstance le fond de son cœur. En offrant d'acheter le don de Dieu, il montra qu'il avait confondu comme tant d'autres après lui dans l'Eglise la grâce et la magie, et il mérita de marquer de son nom l'abominable trafic des choses saintes. On le voit un moment tremblant sous la parole indignée de l'Apôtre. Mais l'histoire nous apprend que son repentir n'avait aucune racine. Il fut le fauteur de la première hérésie. La légende le fait venir à Rome pour y mourir ignominieusement. Il est possible qu'il soit venu à son tour dans le grand carrefour de l'Occident, dans cette capitale du monde, où tous les cultes se rencontraient et où se succédaient tous les imposteurs. Mais ce séjour de Simon à Rome n'est garanti par aucun document authentique. Le christianisme avait rencontré en lui le père de la gnose et de l'hérésie. Les légendes

[1] Néander, *Pflanz.*, p. 104.

multipliées dont il fut l'objet révèlent l'effroi qu'il inspira [1].

La fondation d'une Eglise chrétienne en Samarie eut une très-heureuse influence sur le développement et l'élargissement de la pensée chrétienne. Non-seulement les Juifs éprouvaient pour les Samaritains la plus vive antipathie, mais encore ils avaient élevé entre eux et ces voisins détestés la barrière de prescriptions légales d'une sévérité outrée. Les évangiles nous en donnent des preuves nombreuses. Le nom le plus injurieux que les ennemis de Jésus-Christ pensent pouvoir lui donner est celui de Samaritain [2]. La femme de Sichem s'étonne de ce qu'un Juif ose s'entretenir avec elle. Jean déclare positivement que les Samaritains n'ont aucune communication avec les Juifs [3]. Le Talmud porte qu'il est défendu à un Israélite de rompre le pain avec un Samaritain. « Celui qui prend le pain d'un Samaritain est semblable à celui qui mange de la viande de porc. Aucun Israélite ne doit admettre un Samaritain comme prosélyte ; ce peuple maudit n'aura aucune part à la résurrection des morts [4]. » Ainsi les apôtres, pour annoncer l'Evangile en Samarie, ont dû fouler aux pieds l'un des préjugés les plus invétérés de leur nation. C'était un grand pas vers l'universalisme chrétien. La prédication

[1] Dans les *Acta Pauli et Petri*, Simon meurt victime d'un imprudent défi. Il avait promis de s'élever au ciel. Saint Pierre, d'un mot, le fit tomber écrasé sous les yeux de Néron (*Acta Pauli et Petri*, 33, édit. Tischendorf). D'après les *Philosophoumena*, il se fit enfermer dans un tombeau à Rome, en assurant qu'il ressusciterait le troisième jour. « Mais, ajoute Hippolyte, il y est resté jusqu'à présent » (*Philosoph.*, p. 176).

[2] Jean VIII, 48. — [3] Jean IV, 9. — [4] Grimm, *Die Samariter*, 109, 110.

adressée aux Samaritains devait les conduire par une transition ménagée par le Sauveur lui-même, à porter l'Evangile au monde entier. L'Eglise primitive entrait ainsi dans la voie frayée par Etienne, et son martyre portait ses premiers fruits.

Pierre et Jean retournent à Jérusalem, tandis que le diacre Philippe est appelé par une nouvelle manifestation de la volonté de Dieu à élargir encore le champ de la mission chrétienne. Ce n'est plus un Samaritain, c'est un païen qu'il instruit dans la vérité. En traversant le désert qui conduit à Gaza, ville des Philistins, il rencontre un étranger qui, tout en voyageant, lisait sur son char une portion des Ecritures; c'était un eunuque éthiopien, un grand dignitaire de la cour de Méroé, le trésorier de la reine[1]. Cet homme, païen de naissance[2], avait entrepris un long voyage pour adorer le vrai Dieu dans le temple de Jérusalem. Quel qu'eût été son développement religieux, il n'aurait jamais pu en sa qualité d'eunuque, dépasser le premier degré de l'incorporation au peuple de Dieu[3]. Il n'était donc que prosélyte de la porte. Mais son âme, pleine de saintes aspirations, était ouverte d'avance à l'Evangile. Il lisait ce sublime chapitre LIII du prophète Esaïe, où les souffrances du Messie sont peintes en traits si touchants et si vrais. Philippe, en quelques mots d'explication, lève tous ses

[1] D'après Pline, *Hist. nat.*, VI, 35, le nom de Candace était un nom dynastique.

[2] Eusèbe, *H. E.* II, 1. Le fait qu'il lit les Ecritures ne saurait prouver, comme le prétend Olshausen, qu'il fût Juif, car il pouvait très-bien les lire dans la version grecque, si répandue alors.

[3] Deutéronome XXIII, 1.

doutes et porte la conviction dans son cœur. Il saisit avidement la vérité. Il devient sans retard un disciple de Jésus-Christ, et sans qu'il soit question d'aucune pratique juive, il reçoit le baptême. « Il a plus trouvé, dit éloquemment saint Jérôme, dans la fontaine déserte de l'Eglise que dans le temple doré de la synagogue [1]. » Cette scène, qui se passa loin du regard des hommes, au milieu de la solitude, est d'une incomparable beauté. Elle révèle les dispensations de Dieu pour rejoindre en tout lieu l'âme qui le cherche et pour conduire son Eglise à la liberté par l'entraînement de la charité [2].

§ III. — *Fondation de l'Eglise d'Antioche*, *et conversion du centenier Corneille.*

La dispersion des chrétiens n'avait pas seulement porté l'Evangile dans la Samarie et dans les contrées environnantes. Elle l'avait semé dans un grand nombre de villes. Damas, si importante par sa position géographique comme par son histoire, possédait dans ses murs une forte colonie juive. Il n'est pas étonnant que le christianisme y ait recruté de bonne heure de nombreux adhérents et que ses succès aient inspiré quelque effroi au sanhédrin [3]. La religion nouvelle comptait également

[1] « Plus in deserta fonte Ecclesiæ reperuit quam in aurato synagogæ templo. » (S. Jérôme, ép. CIII.)

[2] Les anciens historiens de l'Eglise (Eusèbe, *H. E.*, II, 1) attribuent à l'eunuque converti une grande part dans la mission accomplie dans son pays. L'Ethiopie ne fut cependant conquise pour l'Eglise qu'au quatrième siècle par la prédication de Frumentius et d'Edesius. Toutefois, il est possible que les efforts de l'eunuque n'aient pas été sans fruit.

[3] Act., IX, 2.

des disciples à Joppe et à Lydde, villes commerçantes de la Phénicie[1]. Quelques chrétiens inconnus l'avaient portée jusque dans l'île de Chypre, si fameuse par son culte de Vénus ; ils avaient ainsi transplanté la religion de la sainteté dans l'un des foyers les plus infâmes de la corruption païenne[2]. Mais dans ces diverses contrées la foi nouvelle avait eu pour berceau la synagogue. Elle n'avait pas encore abordé le monde païen ; elle avait fait un premier pas dans cette voie à Samarie, elle fit le second à Antioche. La fondation de l'Eglise de cette ville est un événement capital, dont les conséquences furent incalculables pour la jeune Eglise. Antioche, ancienne résidence des rois de Syrie, bâtie au bord du fleuve Oronte, dans une plaine fertile, était devenue l'une des métropoles de la civilisation païenne, l'un de ces grands centres où l'Orient et l'Occident échangeaient leur culture brillante et raffinée. La beauté de ses édifices, sa population nombreuse, son commerce étendu, son développement artistique, sa richesse, en faisaient, d'après Josèphe, la troisième ville de l'empire[3]. C'était, au témoignage de Cicéron, une cité où abondaient les hommes cultivés et où fleurissaient les arts libéraux[4]. Les Juifs y avaient, comme partout, fondé une colonie ; mais la mission chrétienne ne s'enferma pas dans l'enceinte de la synagogue. Elle fut entreprise par quelques-uns de ces Juifs hellénistes qui avaient été convertis le jour

[1] Actes IX, 35, 36.
[2] Actes XI, 19.
[3] Josèphe, *Bell. jud.*, liv. III, c. XXIV.
[4] « Celeb[r]i quondam urbs et copiosa, atque eruditissimis hominibus liberalissimisque studiis affluens. » Cicéron, *Pro Archia. poeta*, c. III.

de la Pentecôte. L'Evangile fut annoncé à Antioche par des disciples de Chypre et de Cyrène [1], qui appartenaient à la fraction la plus libérale de l'Eglise de Jérusalem et qui avaient été sans doute tout particulièrement attachés à Etienne. Héritiers directs de la grande pensée qui avait animé le premier des martyrs, ils avaient compris comme lui que la nouvelle alliance repose sur des bases plus larges que l'ancienne. Aussi s'adressèrent-ils immédiatement aux païens. « Ils annoncèrent le Seigneur Jésus aux Grecs [2]. » Bientôt ceux-ci se convertirent en foule et la première Eglise en dehors du judaïsme fut fondée. Ainsi s'ouvrait pour la mission chrétienne la porte du monde, que le préjugé juif avait tenue fermée jusqu'alors. Dès ce jour, la religion nouvelle prend la position qui lui appartient : elle appelle à elle l'hellénisme comme le judaïsme, l'Occident comme l'Orient, et elle peut, pour la première fois, comprendre cette parole du maître : *Le champ, c'est le monde.* D'un autre côté la fondation de l'Eglise d'Antioche fait pressentir la transformation ou plutôt le développement de l'apostolat primitif. Elle a été fondée sans le concours des douze apôtres. L'opinion qui fait de Pierre le premier évêque d'Antioche ne repose sur aucun fondement [3] et

[1] Actes XI, 19; comp. Actes II, 10.

[2] Actes XI, 20.

[3] La tradition qui attribue à Pierre la fondation et le gouvernement de l'Eglise d'Antioche est très-ancienne. Eusèbe la rapporte (*H. E.*, II, 36), saint Jérôme également (*De viris illustribus*, I), et Origène l'a confirmée en ces termes : « Ignatium dico episcopum Antiochiæ post Petrum secundum » (*In Luc.* Homelia VI, tom. III, édit. Delarue, p. 738). Le *Liber pontificalis* ne fait que copier les Peres, de même que Baronius (*Annales*, I, 245), et avec lui tous les écrivains catholiques (Lenain de Tillemont, *Mémoires*, I, p. 167). Mais le silence de l'auteur des Actes infirme tous

doit être rapportée aux préjugés épiscopaux. D'après saint Luc, l'Eglise d'Antioche a dû son origine aux Juifs hellénistes de Chypre et de Cyrène; l'Eglise de Jérusalem ne lui a pas envoyé un apôtre, mais un simple évangéliste, Barnabas. Dieu a voulu montrer par là que l'apostolat des douze n'était pas le canal unique et obligatoire de sa grâce, mais que l'activité chrétienne, déployée avec puissance et manifestant sa légitimité par des résultats grands et magnifiques, recevait de ses succès eux-mêmes une sanction divine. Cet apostolat nouveau est conféré directement par le Saint-Esprit; il ne dépend d'aucune institution spéciale. Déjà Etienne en avait été revêtu, saint Paul devait bientôt en concentrer tous les dons et en posséder tous les droits; l'Eglise était destinée à le voir surgir dans son sein, d'époque en époque, moins complet sans doute mais puissant encore, pour la réformer et la renouveler [1].

L'Eglise d'Antioche se distingua promptement par l'abondance des dons extraordinaires. Elle compta de nombreux prophètes. La religion nouvelle, débarrassée des langes du judaïsme, s'y épanouissait dans toute sa liberté et dans toute sa beauté. C'est à Antioche qu'elle

ces témoignages. Nous prouverons plus tard que l'épiscopat n'existait pas à cette époque. On s'explique très-bien l'origine de la légende. Les idées épiscopales rendirent bientôt nécessaire la régularisation rétrospective de l'Eglise d'Antioche au point de vue hiérarchique; on ne pouvait s'en tenir au récit des Actes, qui en attribuaient la fondation à de simples évangélistes. On savait que Pierre avait, à la même époque, voyagé dans des contrées voisines. Quoi de plus naturel que d'en faire le premier évêque d'Antioche?

[1] Voir Baumgarten, *Die Apost. Kirche von Jerusalem bis Rom*, I, p. 257.

prit son nom véritable. Il lui fut sans doute donné par la multitude, témoin de ses développements et de ses progrès. Ce nom de *Chrétiens* montrait que l'on commençait à comprendre que l'Eglise n'était pas simplement une secte juive. Personne à Jérusalem, en voyant les disciples dans le temple, n'avait pensé à chercher pour les désigner une dénomination nouvelle. Ce nom nouveau révélait la grandeur de la révolution qui venait de s'accomplir. Il est important de constater que c'est la première Eglise née au sein du paganisme qui l'a porté. C'est aussi d'Antioche, comme nous le verrons, que Paul partit pour ses voyages missionnaires. Antioche fut en quelque sorte la Jérusalem de la gentilité.

Dans le même temps l'apôtre Pierre fut amené par une merveilleuse dispensation de Dieu à secouer le joug de l'exclusivisme juif. Malgré les succès de sa mission à Samarie, il n'avait pas abjuré ses anciennes idées; il pensait encore que toutes les observations de la loi mosaïque devaient être maintenues. Il était de la plus haute importance que l'apôtre le plus actif et le plus influent pendant cette période fût gagné à l'universalisme chrétien. Dieu l'y amena de la manière la plus admirable, unissant pour lui les clartés d'une révélation à celles de l'expérience personnelle. A cette époque vivait dans la ville de Césarée un centenier romain nommé Corneille, faisant partie de la cohorte italique qui maintenait dans ces contrées l'autorité de Rome. Païen de naissance, mais travaillé de besoins religieux comme un grand nombre de ses contemporains, Corneille, dès son premier contact avec la synagogue,

avait abandonné le culte des faux dieux et embrassé la religion juive [1]. Mais il n'y avait pas trouvé l'apaisement de son cœur. Cette âme droite et pieuse pressentait et réclamait une satisfaction plus complète de ses désirs. Il est possible que Corneille eût entendu parler auparavant de la religion nouvelle et de saint Pierre, car l'ange qui lui apparaît se borne à mentionner le nom de l'apôtre et Corneille le comprend sans autre explication. Cette rumeur vague du christianisme qui était parvenue jusqu'à lui avait peut-être rendu ses prières plus ferventes. Quoi qu'il en soit, comme il était en prière, il eut une vision soudaine. Un ange de Dieu lui annonça que ses prières étaient exaucées, et qu'il n'avait qu'à mander auprès de lui l'apôtre Pierre [2]. Au même moment Pierre, dans la ville de Joppe, était honoré d'une révélation qui devait le disposer à répondre favorablement au désir de Corneille.

Cette révélation semble, au premier abord, se rapporter uniquement à la distinction des animaux purs et impurs [3]. Mais tout, dans les institutions judaïques, était étroitement lié. La distinction entre les animaux reposait sur le même principe que celle entre les jours, entre les lieux et entre les hommes. Tant que la rédemption n'avait pas été accomplie, la tache originelle infectait toute chose dans un monde maudit. Ce n'était que par exception que certains hommes, certains jours, certains fruits de la terre, certains animaux, échappaient en quelque mesure à l'universelle souillure.

[1] Actes X, 1. — [2] Actes X, 3-8. — [3] Actes X, 10-17.

Le peuple juif était la seule fraction de l'humanité qui ne fût pas profane ; la distinction entre les animaux purs et impurs symbolisait donc une distinction plus importante : celle entre les hommes. Quand Pierre dit : « Je n'ai jamais mangé rien d'impur et de souillé, » il parle en Juif ; il se place au point de vue des distinctions légales entre les hommes et les choses. La réponse qui lui est faite le place au point de vue de la nouvelle alliance. Dieu, en effet, par le sang de la rédemption, a purifié tout ce qui était souillé. La distinction entre un peuple saint et une humanité profane est abrogée comme celle entre les animaux purs et impurs, et ainsi Pierre a le droit et le devoir d'aller prêcher l'Evangile au païen Corneille.

On sait quel fut le succès de cette prédication. Le miracle de la Pentecôte se renouvela pour ces prémices du paganisme, et Pierre s'écria : « Quelqu'un pourrait-il empêcher qu'on ne baptise ceux qui ont reçu le Saint-Esprit aussi bien que nous [1] ? » Cette parole proclamait hardiment l'universalisme chrétien. La mort d'Etienne portait ses fruits, et la carrière s'ouvrait aussi vaste que le monde aux missions apostoliques. Paul n'avait plus qu'à s'y élancer ! Ainsi l'Eglise avançait pas à pas dans son chemin lumineux sous l'impulsion de l'Esprit et grâce aux leçons de l'expérience. La révélation descendait du Ciel et semblait en même temps surgir des cœurs ; tant il est vrai que l'Esprit de Dieu, toujours certain d'arriver à ses fins sans procédés magiques, ne

[1] Actes X, 47.

consent jamais à briser le plus noble de ses instruments, qui est la liberté humaine. Mais, pour être gagnée à Antioche et à Césarée, la cause de l'universalisme chrétien ne l'était pas encore à Jérusalem. Il nous faut assister maintenant aux discussions qu'y souleva la conversion du centenier Corneille [1].

§ IV. — *L'Eglise de Jérusalem pendant la première mission hors de la Judée.*

Les chrétiens demeurés à Jérusalem n'avaient subi aucune modification dans leurs conceptions religieuses. Ils n'avaient pas pris part aux missions de Samarie, d'Antioche et de Césarée. Vivant au centre du judaïsme, tout près du temple où ils offraient chaque jour les sacrifices prescrits par la loi, il devait leur en coûter beaucoup de secouer leurs préjugés nationaux. Aussi n'apprirent-ils pas sans étonnement que Pierre était entré dans la maison d'un païen, qu'il avait mangé avec lui et l'avait traité comme frère. Ils lui adressèrent de vifs reproches. « Tu es entré, lui dirent-ils, chez des incirconcis et tu as mangé avec eux [2]. » En d'autres termes : « Tu as foulé aux pieds les prescriptions les plus sacrées de la loi ; tu as renié la religion de tes pères, dont le principe fondamental nous commande la sépa-

[1] On a opposé la conduite libérale de Pierre à Césarée à la timidité qu'il a montrée plus tard à Antioche, quand il fut repris par saint Paul. On a essayé de conclure de cette contradiction à la non-authenticité de notre récit. C'est oublier le rôle que l'inconséquence joue dans toute vie humaine !

[2] Actes XI, 3.

ration absolue avec les étrangers. » Pierre répondit à l'accusation par le récit de la conversion de Corneille et des révélations qui l'avaient précédée, employant pour ses frères la même démonstration effective dont Dieu s'était servi pour le convaincre, et qui est la logique souveraine de Celui dont la parole se traduit en faits éclatants et en irrécusables miracles. Il n'y avait rien à répondre à une telle argumentation, vivement résumée par ces mots : « Puis donc que Dieu a donné aux païens le même don qu'à nous, qui avons cru au Seigneur Jésus-Christ, qu'étais-je, moi, pour m'opposer à Dieu[1] ? » Les chrétiens de Jérusalem furent convaincus. Il ne faut pas croire cependant que la question fut définitivement tranchée et tout dissentiment rendu impossible. N'oublions jamais la mobilité de la nature humaine, ses défaillances et ses contradictions. Une première impression s'efface rapidement; elle est remplacée promptement par d'autres. Le récit sacré, en gardant la trace de ces fluctuations d'opinion au sein de l'Eglise primitive, nous fournit une preuve nouvelle de sa fidélité historique. Remarquons en outre qu'admettre les païens dans l'Eglise n'était pas encore reconnaître l'abrogation complète des distinctions de nationalité devant la loi nouvelle. Il s'agissait de savoir si la circoncision serait ou non obligatoire pour tous les nouveaux convertis. Là était le nœud de la question. Elle ne devait être résolue que plus tard ; il fallait pour cela le tranchant acéré de la dialectique de Paul, les

[1] Actes XI, 17.

discussions approfondies du concile de Jérusalem et l'ardente polémique de la période suivante.

Le mécanisme si simple de l'organisation de l'Eglise primitive venait de se compléter à Jérusalem. Une charge nouvelle avait été créée, celle des anciens[1]. Il est pour nous d'une haute importance de déterminer exactement son origine et ses attributions; c'est le seul moyen de juger équitablement les prétentions des divers systèmes ecclésiastiques. La charge d'ancien n'était pas sans précédents. Nous la retrouvons dans ces nombreuses synagogues où les Juifs, éloignés du temple de Jérusalem, se réunissaient le jour du sabbat pour lire les saintes Ecritures. Nous avons retracé la constitution simple et démocratique des synagogues. Chacune d'elle était régie par une sorte de sénat ou de conseil qui rappelait les juges établis dans chaque ville lors de la conquête de la terre promise[2]. Les attributions de ce conseil étaient nettement définies. Il réglait souverainement tout ce qui se rapportait au culte, sans se restreindre aux mesures administratives. La lecture et l'explication des livres saints appartenaient de droit à ses membres. Ceux-ci s'appelaient *Zakanim* ou anciens. Cette appellation, d'après des textes positifs, ne désignait pas tant un âge avancé que la maturité de la sagesse et le mérite intellectuel[3]. Le conseil de la synagogue avait un président nommé chef de la synagogue, ou maître et docteur; son

[1] Actes XI, 30.
[2] Deutéronome XVI, 18.
[3] «Nullus est senex nisi qui sibi acquisivit sapientiam.» Vitringa, *De Synag.*, III, c. 1, p. 616.

influence était très-grande partout où le conseil était peu nombreux, comme dans les villes où la colonie juive avait une minime importance[1]. Mais le chef de la synagogue n'avait aucune dignité particulière qui l'élevât dans la hiérarchie au-dessus de ses collègues. Il était le premier entre ses pareils, *primus inter pares*. Les textes les plus positifs démontrent que souvent la même synagogue comptait plusieurs chefs ou présidents[2]; chaque ancien l'était sans doute à tour de rôle. Une telle organisation était essentiellement démocratique ; elle ne présente aucune analogie avec le sacerdoce lévitique ou l'épiscopat du troisième siècle.

Quand nous lisons dans les Actes des apôtres que l'Eglise de Jérusalem s'était donné des anciens, sans autre explication, il est évident qu'il ne peut être question que d'une charge déjà connue et dont le nom rappelait des idées précises. S'il en eût été autrement, l'historien sacré eût employé un mot nouveau pour désigner une institution entièrement nouvelle ; il n'eût certes pas rattaché la hiérarchie sacerdotale dans l'Eglise au régime démocratique de la synagogue, alors qu'il lui était si facile d'emprunter à la prêtrise judaïque ses titres hono-

[1] Vitringa, II, x.

[2] Il est parlé, Matth. IX, 18, de l'un des chefs de la synagogue ; de même, Actes XVIII, 8, 17, deux chefs de synagogue sont mentionnés à Corinthe, où il n'y avait qu'une seule synagogue (Vitringa, *De Synag. vetere*. p. 584, 585). Voir aussi Justin Martyr, *Dialogue sur Triphon*, p. 366 (édit. de Paris, 1835). Ὁποῖα διδάσκουσιν οἱ Ἀρχισυνάγωγοι ὑμῶν μετὰ τὴν προσευχήν. On retrouve des traces de cette identité des chefs de synagogue et des anciens dans le *Code Théodosien*. Nous y lisons ces mots : Neque licentiam habebunt hi qui ab iis majores omnibus *Archipherecitæ* aut *presbyteri*, forsitan vel *Magistri*, appellantur anathematis mis hoc prohibere. » Vitringa, *De Synag. vet.*, p. 590.

rifiques. Prétendre, comme les représentants des idées hiérarchiques, que les premiers anciens furent probablement les premiers prêtres convertis qui auraient reçu une nouvelle ordination de la part des apôtres, c'est bâtir sur une pure hypothèse tout le système hiérarchique [1].

L'historien sacré n'entre dans aucun détail sur la nomination des premiers anciens. Nous en devons conclure qu'il n'y eut point de solennelle institution. Les apôtres étaient appelés à quitter fréquemment Jérusalem; la jeune Eglise, quoique richement pourvue des dons du Saint-Esprit, ne pouvait se passer d'une certaine direction dans sa marche journalière et dans son culte. Le parti le plus sage était d'emprunter à la synagogue l'institution des anciens, si admirablement appropriée à la nouvelle alliance. D'ailleurs, les sept diacres nommés primitivement avaient été plus que des diacres. Ils avaient enseigné avec puissance et rempli par anticipation la charge d'anciens. De même que le diaconat était sorti de l'apostolat, de même aussi la charge d'ancien se détacha en quelque mesure du diaconat primitif, et ainsi l'organisation de l'Eglise se perfectionnait en se spécialisant. Les apôtres donnèrent leur approbation à la création de la nouvelle charge, mais il n'y a pas trace dans le récit d'une institution solennelle ni d'une révélation spéciale. L'Eglise, à cet égard, n'avait d'autre révélation à attendre que celle de ses propres besoins. Elle ne créait ni un sacerdoce, ni un clergé,

[1] [illegible] p. 78.

mais simplement un ministère conforme à l'esprit de la nouvelle alliance. Elle obéissait sans doute à l'inspiration qui la guidait, mais nulle intervention directe de Dieu n'était nécessaire comme s'il se fût agi d'un nouveau sacerdoce. Il est hors de doute que, comme les diacres, les anciens ont été élus par l'assemblée entière. Leur rôle, dans l'Eglise de Jérusalem, ne peut être exactement défini; ils forment son conseil; ils la dirigent sans la contraindre; ils lisent et expliquent l'Ecriture dans les moments où aucun don extraordinaire ne se manifeste. Nous verrons dans la seconde période de l'âge apostolique leurs fonctions devenir plus importantes. C'est alors aussi que la question de l'identité de l'évêque et de l'ancien se posera pour nous. A Jérusalem, comme dans toutes les Eglises d'origine juive, on n'a connu que des anciens; le nom d'évêque n'apparaît que dans les Eglises d'origine grecque.

A côté des anciens nous voyons des prophètes. Le don de la prophétie se signalait par un caractère plus soudain et plus puissant dans l'action du Saint-Esprit. Les prophètes de l'Eglise primitive n'étaient pas seulement appelés à communiquer à l'Eglise des révélations sur l'avenir telles que celle qui est mise dans la bouche d'Agabus [1]. Semblables aux prophètes de l'Ancien Testament, ils s'adressaient aussi au cœur et à la conscience de leurs auditeurs : le caractère prophétique se manifestait chez eux par l'efficace extraordinaire de leur parole. Barnabas, mis au nombre des prophètes,

[1] Actes XI, 28.

avait été surnommé *le Fils de la consolation* ou *le Consolateur*. Ainsi des discours édifiants et consolants passaient pour des prophéties quand ils étaient accompagnés d'une force particulière [1].

Peu de temps après le retour de Pierre à Jérusalem, la persécution y éclata de nouveau, provoquée cette fois non plus par les prêtres ou les docteurs mais par le roi Hérode Agrippa; elle fut employée par lui comme un moyen de popularité. Ce prince était arrivé à réunir sous son sceptre tous les pays qu'avait régis son oncle Hérode le Grand. Parvenu au trône par la flatterie, il s'y maintenait par le même moyen en caressant servilement les préjugés populaires. Le temps n'était plus où l'Eglise était agréable à tout le peuple; la persécution commençait à devenir populaire; elle devait avoir ce caractère pendant trois siècles, car rien n'est plus odieux à la masse des hommes que la loi de la sainteté, du jour où ils ont compris ses exigences. Jacques, fils de Zébédée, fut décapité par ordre du roi [2]. C'est le premier apôtre martyr; il ne fut pas remplacé. Eusèbe rapporte, d'après Clément d'Alexandrie, un trait touchant de sa mort, que nous n'avons aucun motif de révoquer en doute. Le faux témoin qui avait déposé contre Jacques, fut touché à la vue du courage et de la constance de l'apôtre; il se déclara chrétien et fut frappé de la même condamnation. Comme il était conduit au supplice avec Jacques, il lui demanda de lui pardonner. L'apôtre, après l'avoir considéré quelques instants, lui

[1] Néander, *Pflanz.*, p. 59. — [2] Actes XII, 2.

dit en l'embrassant : « Que la paix soit avec toi ! » Puis l'un et l'autre périrent par le glaive[1].

Hérode désirait frapper l'apôtre qui avait surtout attiré sur lui l'attention du peuple, et par là même réveillé le plus de haine. Il fit jeter Pierre en prison et décida son supplice prochain. Les disciples alarmés se réunirent dans la maison de Marie, mère de Marc, pour implorer le secours de Dieu dans cette crise redoutable. Sous la menace du coup terrible qui semblait devoir renverser l'une des colonnes de l'Eglise, ils font monter vers le ciel d'ardentes prières. Tout à coup Pierre lui-même, miraculeusement délivré, vient heurter à la porte de la maison et leur apprendre la toute-puissance de la prière dont ils doutaient encore, comme le prouve leur étonnement incrédule. Bientôt après, Hérode mourait frappé par la justice de Dieu. Il s'était rendu à Césarée, pour régler quelques différends avec les habitants de Tyr et de Sidon, et pour célébrer des jeux en l'honneur de la guérison de Claude; il y fut l'objet du plus vif enthousiasme. S'étant montré le second jour des jeux revêtu d'une tunique d'argent sur laquelle les premiers rayons du matin jetaient une ardente clarté, il excita l'admiration universelle, et ses flatteurs poussèrent l'admiration jusqu'à l'appeler dieu. Au même instant il fut saisi d'une horrible maladie : il mourut rongé des vers en s'écriant : « Moi, le dieu, je vais bientôt perdre la vie. Celui que vous avez proclamé

[1] Ὁ δὲ ὀλίγον σκεψάμενος, εἰρήνη σοὶ εἶπε, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 9.

immortel est déjà frappé par la mort[1]. » Cet événement produisit une vive impression dans l'Eglise, qui y reconnut l'intervention directe de Dieu pour la protéger et châtier ses adversaires.

D'après la tradition, Pierre aurait été à Rome aussitôt après sa délivrance, et l'agitation soulevée par sa prédication au sein de la colonie juive aurait provoqué les mesures sévères prises par Claude contre les Juifs[2]. Mais la présence de Pierre au concile de Jérusalem, qui eut lieu très-peu de temps après, dément cette assertion. Il continua probablement à enseigner l'Evangile dans les vastes contrées de l'Asie Mineure, où son influence demeura bien grande dans la période suivante. Les défenseurs de la hiérarchie affirment qu'après la persécution d'Hérode Agrippa, les apôtres se partagèrent le monde et tirèrent au sort leur champ de travail[3]. Jusqu'où ne pousse pas le désir de peindre le passé avec les couleurs du présent et de substituer à la spiritualité des premiers temps le caractère officiel et le mécanisme de la hiérarchie! Il n'est pas possible de

[1] Καὶ ὁ κληθεὶς ἀθάνατος ἤδη θανὼν ἀπάγομαι. Josèphe, *Ant.*, XIX, c. VIII, 2. Josèphe rapporte qu'Hérode, au moment où il était acclamé dieu, aperçut un chat-huant, et qu'il y vit un messager de malheur.

[2] Voir Tiersch, ouv. cité, p. 97. Baronius, *Annales*, I, 273. Lenain de Tillemont (I, p. 70) place le voyage de l'apôtre à Rome avant son emprisonnement; mais alors comment s'expliquer le silence des Actes? Le témoignage des Pères sur ce point manque absolument de précision. Eusèbe (II, 14, 15), pour établir le séjour de Pierre à Rome au temps de Claude, s'appuie sur la tradition démontrée fausse de sa lutte avec Simon le Magicien. Le *Liber pontificalis* déclare explicitement qu'il ne vint pas à Rome sous Claude. « Hic Petrus ingressus in urbem Romam sub Nerone Cæsare. » (*Liber pontificalis*, p. 11.)

[3] Leo, Sermo I. Baronius, *Annales*, I, 273.

dénaturer davantage les faits. L'opinion qui attribue aux apôtres, à la même époque, la rédaction du symbole mis sous leur nom n'a pas plus de fondement. On était encore trop près de la Pentecôte pour rédiger une règle de foi.

C'est en obéissant aux mêmes préoccupations et en transportant les institutions du troisième siècle de l'Église dans le premier, que l'on a voulu voir la constitution de l'épiscopat dans la prééminence toute morale dont Jacques[1], le frère du Seigneur, a joui au sein de l'Eglise de Jérusalem. Rien cependant n'est plus facile à comprendre. Sa parenté avec Jésus-Christ avait un prix infini aux yeux des premiers chrétiens, qui ne se croyaient pas obligés de refouler les sentiments naturels et indestructibles du cœur humain. Le caractère de

[1] La question de savoir si Jacques, frère du Seigneur, est autre que Jacques, fils d'Alphée, l'un des douze apôtres, est l'un des points les plus contestés de la théologie. On s'appuie, pour assimiler Jacques, frère du Seigneur, à Jacques, fils d'Alphée, sur ce que ce dernier étant évidemment parent de Jésus-Christ par sa mère (Jean XIX, 25), le nom de frère aurait pu lui être donné par extension du terme. On invoque aussi Galates I, 19, où Jacques, frère du Seigneur, est mis au rang des apôtres. Mais ces raisons nous paraissent faibles. C'est évidemment un intérêt dogmatique qui a poussé à détourner le mot d'ἀδελφός de son sens naturel. Quant à la désignation d'*apôtre* appliquée par saint Paul à Jacques, il n'y a là aucune difficulté une fois que l'on admet l'élargissement graduel des notions sur l'apostolat. La plus ancienne tradition dans l'Eglise est dans le sens de notre opinion ; elle présente Jacques comme le propre frère du Seigneur. Eusèbe (*Hist. eccl.*, II, 23) est aussi explicite que possible sur ce point. Jacques, dans son épître, ne se donne aucune qualification apostolique. Jean déclare que les frères du Seigneur n'avaient pas cru en lui à un moment où déjà Jacques, fils d'Alphée, était au rang des apôtres (Jean VII, 5). Enfin dans Actes I, 13, 14, les frères du Seigneur sont positivement désignés à côté des apôtres, et par conséquent distingués d'eux (voir Winer, *Realwœrterbuch*, vol. I, p. 217).

Jacques, sa piété, la forme même qu'elle avait revêtue, tout contribuait à grandir son influence à Jérusalem. Profondément attaché à la religion de ses pères, il n'avait pas vu sans effroi les premières luttes entre Jésus-Christ et les représentants de l'ancien culte. Il n'avait été éclairé que par degrés; la résurrection du Sauveur paraît avoir triomphé de ses dernières résistances; mais ces résistances ne tenaient pas à l'orgueil ou à la révolte, c'étaient les scrupules d'une piété vive mais non éclairée, qui s'épouvantait de tout changement apporté dans l'ordre établi de Dieu. Le témoignage d'un ancien historien de l'Eglise sur Jacques nous fera comprendre son rôle. « Jacques, frère du Seigneur, lisons-nous dans Eusèbe citant Hégésippe, surnommé partout le Juste, partagea avec les apôtres la direction de l'Eglise[1]. Il était saint depuis le ventre de sa mère. Il ne buvait ni vin ni cervoise et s'abstenait de toute viande... Seul il pouvait entrer dans le sanctuaire[2]. Ses vêtements n'étaient que de lin. Il avait la coutume d'entrer dans le temple seul. On l'y trouvait prosterné et demandant grâce pour les péchés du peuple. Ses genoux étaient usés comme ceux d'un chameau, à force de se plier devant Dieu pour intercéder en faveur du peuple. L'excellence de sa justice l'avait fait surnommer le Juste, l'*Oblias*[3], ce qui signifie le rempart du peuple et sa justice. » Ceux qui prétendent que le christianisme, à ses origines, ne se distinguait pas

[1] Διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, II, 23.

[2] Τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι. *Id.*

[3] Διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο Δίκαιος καὶ Ὠβλιάς. Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 23.

du judaïsme, tirent un grand parti de ce passage[1]. Ils oublient qu'Hégésippe déroule sous nos yeux toute la vie de Jacques, depuis son enfance jusqu'à sa mort. Consacré au Nazaréat dès ses jeunes années, il en suivit la pratique avec un soin scrupuleux. Mais rien dans le récit d'Hégésippe n'empêche d'admettre qu'il ait usé d'une liberté plus grande depuis sa conversion, quoiqu'il ait continué à pratiquer les observances légales avec toute l'Eglise d'origine hébraïque. Sa conduite au concile de Jérusalem et son épître prouvent surabondamment que chez lui le chrétien ne fut pas en tout point semblable au nazaréen. Il est certain néanmoins qu'il resta attaché de cœur au judaïsme, et que la religion nouvelle fut avant tout, à ses yeux, un accomplissement de la prophétie. Son patriotisme était en opposition directe avec le pharisaïsme orgueilleux de son temps, car il se révélait surtout par ses ardentes prières pour Jérusalem et ses larmes sur les péchés de son peuple. Nul n'était plus ennemi que lui du faux judaïsme. C'était un véritable enfant d'Abraham, un de ceux qui soupiraient après le divin Isaac. Nul n'a prêché la repentance avec plus de force que lui. Jacques était en quelque sorte le Jean-Baptiste de l'âge apostolique, un nouveau précurseur qui frayait les voies à la loi de liberté. C'était un Juif selon le cœur de Dieu, acceptant avec bonheur la réalisation de ses promesses et ménageant ainsi la transition entre le judaïsme et le christianisme. Il nous présente, en effet, le type le plus pur du juste israélite; il

[1] Schwegler, *Nachapost. Zeitalt.*, I, 137.

appartient par là même à la nouvelle alliance, qui a pour mission d'amener à la perfection tout ce qui a été ébauché sous l'ancienne. Le frère du Seigneur a comme refait dans sa vie le sermon sur la montagne; il a préparé le progrès par la sainteté, dégageant la loi de liberté de la loi de la lettre, comme le grain mûri qui rompt la paille dont il est enveloppé.

Il n'est donc pas nécessaire, pour expliquer l'influence d'un tel homme, de recourir à une investiture apostolique[1]. Respecté et aimé du peuple, qui remarquait son assiduité dans le temple, il devait avoir la plus grande autorité morale sur l'Eglise de Jérusalem, dont il était vraiment le représentant. D'après Clément d'Alexandrie, Jacques a été, dans l'Eglise de Jérusalem, semblable à un chef de synagogue, c'est-à-dire le premier entre ses égaux; il est probable qu'il a obtenu cette considération par le seul ascendant de sa piété. Hégésippe déclare nettement qu'il avait déjà participé au gouvernement de l'Eglise en même temps que Pierre et Jean; son droit était égal au leur, et pour l'exercer il n'était besoin ni de hiérarchie constituée ni de succession apostolique.

L'Eglise de Jérusalem est encore, dans cette période, un centre religieux pour tous les chrétiens. C'est d'elle que partent les premiers missionnaires; elle envoie spontanément des délégués dans les contrées où l'Evangile a réalisé quelques progrès, comme à Samarie et à Antioche. Plus tard, c'est dans son sein qu'eurent lieu

[1] C'est la prétention de Tiersch, p. 81.

les importantes conférences sur la question de l'admission des païens convertis au baptême. On s'étonnerait qu'il en eût été autrement dans cette première période. Cette position centrale résultait de la situation des nouvelles Eglises, de leur faiblesse et de leur inexpérience. Mais on se tromperait gravement en faisant de Jérusalem la Rome du premier siècle : ce serait oublier la différence des temps.

Nous avons vu, après la phase rapide où tout est surnaturel et miraculeux dans l'Eglise, la première division éclater dans son sein. L'enseignement et le martyre d'Etienne, la mission de Samarie, la fondation de l'Eglise d'Antioche, la conversion de Corneille, tous ces faits qui se sont succédé à de courts intervalles, ont largement posé la question des rapports du christianisme avec le judaïsme. Le débat va s'élargir encore, grâce à saint Paul; il sera quelquefois envenimé par les mauvaises passions des docteurs de Galatie et des schismatiques de Corinthe, mais nous le verrons néanmoins marcher pacifiquement à sa solution au travers d'expériences salutaires et de discussions fraternelles, qui feront ressortir le caractère libre et vivant de l'inspiration de la nouvelle alliance, sans qu'ils se transforment jamais en oppositions radicales; les théories qui supposent deux christianismes irréconciliables dans l'Eglise apostolique nous paraîtront aussi fabuleuses que les légendes de la tradition.

CHAPITRE III.

CONVERSION DE PAUL. — SA PREMIÈRE MISSION.

—

§ I. — *Saul de Tarse. Sa préparation et sa conversion.*

Toute grande vérité doit, pour triompher, s'incarner dans un homme, et puiser dans un cœur ardent cette vie puissante et cette passion qui entraînent et subjuguent. Tant qu'elle demeure dans la froide région des idées, elle n'exerce aucune influence décisive sur l'humanité. Les vérités de l'ordre religieux n'échappent pas à cette loi. Aussi Dieu avait-il préparé l'homme qui était chargé de représenter dans l'Eglise primitive la grande cause de l'émancipation du christianisme, et qui avait pour mission de l'affranchir complétement des liens de la synagogue. Cet homme fut saint Paul, et jamais plus importante vérité n'eut un plus noble organe. Il devait mettre à son service un cœur héroïque, dans lequel une ardente charité s'unissait à un indomptable courage, et un esprit vaste et pénétrant, capable de s'élever aux plus hauts sommets de la spéculation comme de pénétrer les replis les plus intimes du

cœur humain. Toutes ces grandes qualités étaient rehaussées par un dévouement absolu à Jésus-Christ, et une abnégation telle, qu'à part le sacrifice du Rédempteur, on n'a rien vu de semblable sur la terre. C'était une constante immolation de sa personne. Ses souffrances ont autant contribué au triomphe de ses principes que son infatigable activité. Demeurant constamment sur la brèche pour les défendre, en proie aux contradictions les plus pénibles, non-seulement de la part des Juifs, mais encore de la part de ses frères ; voyant son nom voué à l'exécration par son peuple, et à la calomnie par un parti fanatique et intolérant dans l'Eglise, menacé de mort par ces païens dont il revendiquait les droits avec tant d'énergie, nul n'a plus souffert que lui en servant la vérité, mais nul aussi n'a rendu un témoignage plus sérieux, plus solennel et plus efficace, puisque chacune de ses paroles avait le sceau du martyre. Paul fut le premier des missionnaires, et il servit par là efficacement la cause de l'universalisme chrétien. Il fallut bien que la porte de l'Eglise s'ouvrît aux milliers de prosélytes qui venaient y frapper d'Athènes, de Corinthe, d'Ephèse et de Rome. Mais le grand Apôtre des Gentils ne se contenta pas de cet argument irrésistible des faits ; il y joignit une discussion aussi habile qu'éloquente, et armé d'une dialectique parfaitement appropriée aux habitudes d'esprit de ses adversaires, il établit victorieusement ses principes.

Les quelques lettres qui nous en conservent le souvenir sont marquées à chaque page de l'empreinte de son

esprit et de son cœur; on l'y retrouve tout entier, et il n'y a pas jusqu'à son style qui ne nous peigne en traits ineffaçables sa physionomie morale. Ce qu'il y a d'admirable dans sa polémique, c'est que chez lui la négation aboutit toujours à une affirmation puissante; il ne détruit qu'en remplaçant, et, comme son Maître, il n'abolit qu'en accomplissant. Il n'est pas seulement un dialecticien incomparable pour ruiner l'erreur, mais il sait encore discerner toutes les conséquences de la vérité, et atteindre sa moelle et sa substance intime. Aussi ce grand controversiste est en même temps le premier représentant de ce vrai mysticisme chrétien que saint Jean devait porter si haut. Saint Paul n'a vaincu le judaïsme qu'en mettant à sa place le christianisme compris dans sa beauté et dans sa profondeur. Ce qu'il déploya de sainteté, de vigueur et d'élévation dans le cours de son ministère, c'est ce que nous apprendra le tableau que nous en présenterons. Saint Paul est le type du réformateur dans l'Eglise; aussi toutes les fois que de courageux chrétiens devront lutter de nouveau pour l'affranchir, ils n'auront qu'à suivre son exemple; car il n'y a de réformation véritable que celle qui est poursuivie dans l'esprit de Paul, et qui échappe ainsi à l'esprit de timidité qui conserve ce qu'il faut détruire, et à l'esprit de négation qui détruit ce qu'il faut conserver.

Quand Dieu veut former un puissant instrument pour l'accomplissement de ses desseins, il le prépare de longue main; tout concourt à son éducation, et il n'y a pas jusqu'à l'expérience du mal ou de l'erreur qui ne serve

plus tard à rendre le témoignage de ses serviteurs plus compétent en le rendant mieux informé. Il est utile à l'homme qui est appelé à opérer quelque grande réforme religieuse, de connaître douloureusement par lui-même l'ordre de choses qu'il doit renverser ou transformer. L'éducation pharisaïque de Paul a été pour lui ce qu'a été pour Luther le couvent d'Erfurt. Rien ne le préparait mieux à renverser le légalisme judaïque que d'en être tout d'abord la victime. Aussi, tandis que la question de l'émancipation du christianisme avait été posée par des hommes appartenant, comme Etienne, à la fraction la plus libérale du judaïsme, par des Juifs hellénistes, elle devait recevoir sa solution définitive d'un homme sur lequel avait pesé de tout son poids le joug qu'il fallait briser.

Saul était issu d'une famille juive rigide rattachée à la secte pharisienne. Son nom, qui signifie *le désiré*, a fait croire à quelques commentateurs [1] que, né comme Samuel, après une longue attente de ses parents, il fut comme lui tout spécialement consacré au service de Dieu et envoyé pour cette cause dès sa tendre enfance à Jérusalem afin d'étudier les saintes lettres à l'école la plus fameuse du temps. Quoi qu'il en soit, il est évident que son esprit était tourné par nature vers ce genre d'études. Il avait déjà pu recevoir un certain développement intellectuel dans sa ville natale. Strabon nous apprend que les études littéraires et philosophiques avaient été poussées si loin à Tarse, que les écoles

[1] Néander, *Pflanzung*, I, 138.

de la Cicilie effaçaient celles d'Athènes et d'Alexandrie [1]. Il paraît cependant, d'après le témoignage de Philostrate, que le genre qui dominait à Tarse, était un genre frivole et rhéteur; les esprits étaient bien plus tournés vers la pompe de la parole que vers les hautes préoccupations de la philosophie [2]. Tout le luxe de la vie orientale s'y étalait avec éclat; et sans doute la corruption des mœurs était portée à ses dernières limites. Le jeune Juif, doué d'une grande élévation morale, dut y prendre un dégoût profond de la civilisation païenne; ces premières impressions contribuèrent peut-être à développer chez lui un attachement excessif pour la religion de ses pères.

On doit probablement rapporter à son séjour à Tarse la culture littéraire dont il fait preuve dans ses écrits. Il cite avec aisance les poëtes grecs, et des poëtes de second ordre, tels que Cléanthe [3], Ménandre [4], et Epiménide [5]. Selon la coutume des rabbins du temps il avait appris un art manuel, et comme les tissus de poils de chèvres de Cilicie étaient célèbres par leur solidité, il avait choisi le métier de faiseur de tentes.

C'est à Jérusalem qu'il se forma tout entier. Il fut placé à l'école de Gamaliel, le plus célèbre rabbin du temps [6]. On sait combien à cette époque l'esprit scolastique était développé parmi les Juifs. Aux écoles de prophètes avaient succédé les écoles de rabbins; les produits vivants de l'Esprit divin avaient été remplacés

[1] Strabon, *Géographie*, XIV, 5. — [2] Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 7. — [3] Actes XVII, 28. — [4] 1 Cor. XV, 33. — [5] Tite I, 12. — [6] Actes XXII, 36.

par les commentaires minutieux, et les gloses rabbiniques menaçaient de recouvrir complétement le texte sacré comme une végétation parasite.

Tandis qu'à Alexandrie s'était formée une école ingénieuse et savante qui avait trouvé le moyen, grâce à un système d'interprétation allégorique, d'infuser le platonisme dans l'Ancien Testament, l'école de Jérusalem s'était montrée beaucoup plus rigide et s'était interdit une aussi aventureuse exégèse. Elle avait conservé un attachement farouche à la lettre des Ecritures, mais incapable d'en pénétrer l'esprit elle s'était condamnée à toutes les puérilités d'un littéralisme étroit. Ses interprétations manquaient de largeur et de profondeur; elle se livrait à la subtilité d'une dialectique purement extérieure. Combiner habilement les textes, suspendre à un seul mot les fils ténus d'une argumentation ingénieuse, telle était l'unique préoccupation des rabbins. Gamaliel paraît avoir été le plus habile des docteurs de la loi. Il est resté en vénération dans la tradition juive sous la désignation de *Gamaliel le Vieux*. La *Mishna* le cite comme une autorité. Nous serions portés à penser qu'il avait moins cédé que d'autres au littéralisme étroit des rabbins de son temps et qu'il avait conservé un esprit plus droit et plus élevé. Son intervention bienveillante en faveur de l'Eglise de Jérusalem, lui fait une place à part parmi ces Juifs implacables prêts à défendre leurs préjugés par la persécution sanglante. Le fait d'avoir eu un disciple comme Saul de Tarse, chez lequel on reconnaît de tout temps un vrai sérieux moral, dénote une supériorité véritable dans l'enseignement de Gama-

liel. Il n'avait point dépassé le point de vue légal, mais au moins le présentait-il dans toute sa rigueur, sans en rien rabattre. Ce n'était pas un homme qui cherchât à tromper la conscience par des subterfuges; aussi ses disciples étaient-ils disposés à l'austérité et se distinguaient-ils par une fidélité scrupuleuse à la religion de leurs pères.

Saul de Tarse embrassa avec l'ardeur et le sérieux qui le caractérisaient la tendance de son illustre maître, mais en y portant l'exagération et la passion propres à sa nature impétueuse. Il y fut rompu à cette dialectique habile qui faisait la gloire des écoles rabbiniques, et il reçut du judaïsme lui-même l'instrument redoutable avec lequel il devait plus tard lui porter des coups mortels. Il puisa aussi aux pieds de Gamaliel une connaissance approfondie de l'Ancien Testament. Doué d'un esprit vaste et prompt, il dut arriver en peu d'années à posséder toute sa science de son maître. Il amassait ainsi sans le savoir des matériaux précieux pour sa polémique future. Mais son développement moral et religieux dans cette phase de sa vie nous importe plus que son développement intellectuel. Avec toutes ses connaissances il aurait pu tout au plus devenir le premier des docteurs juifs, dépasser même Gamaliel et jeter quelque gloire sur la décadence de son peuple; il n'eût pas puisé dans ce vaste savoir l'esprit réformateur qui devait le rendre si grand dans l'Eglise. C'est dans les profondeurs de sa vie intérieure qu'il faut chercher le caractère distinctif de sa piété d'alors; il s'est peint lui-même avec sincérité quand il nous dit « qu'instruit de

la manière la plus exacte de garder la religion de ses pères, il était zélé pour Dieu [1]. » En d'autres termes il portait dans son judaïsme exalté un esprit vraiment religieux, et il était animé du désir sincère de servir Dieu. Il y avait là le germe de toute une transformation et c'était par ce côté qu'il devait être atteint plus tard.

Dans les temps de crise et de renouvellement, alors que l'humanité est dans une suprême attente d'une grande révolution religieuse, cette attente et cette aspiration ont deux manifestations opposées. Tandis que les uns abandonnent ouvertement les formes anciennes, les autres s'y cramponnent avec acharnement, et leur demandent avec une ardeur fiévreuse la satisfaction des besoins nouveaux qui les tourmentent ; on voit bien à leur exaltation maladive qu'ils n'ont pas échappé au malaise universel. Ils poussent jusqu'à ses derniers résultats logiques le principe auquel ils voudraient croire ; on voit qu'ils sont mécontents de son application présente et qu'ils cherchent dans cette voie l'apaisement de leur cœur. S'attacher de la sorte au passé, c'est encore tourner ses regards vers l'avenir et appeler la rénovation religieuse. A y regarder de près, on reconnait que Saul de Tarse a, dans sa période pharisaïque, une manière de porter le joug de la loi qui annonce qu'il le brisera un jour. Il n'a aucun rapport avec ces pharisiens satisfaits dont l'hypocrisie a été peinte en traits de feu par Jésus-Christ. Ce n'est pas lui qui cherchera à tromper Dieu et

[1] Actes XXII, 3.

les hommes par de vaines formes et qui s'imaginera avoir satisfait à la loi en payant la dîme de la menthe et du cumin. Ce jeune Juif est un observateur zélé et scrupuleux de toutes les ordonnances du mosaïsme; il les prend au sérieux, il les pratique de la manière la plus exacte. C'est un pharisien sincère; écoutons-le parler lui-même : « Je faisais, nous dit-il, plus de progrès dans le judaïsme que plusieurs pharisiens de mon âge, étant le plus ardent zélateur des traditions de mes pères[1]. » Ailleurs il déclare qu'il était sans reproche à l'égard de la justice de la loi[2]. Ainsi Paul déclare qu'il avait surpassé tous ses contemporains par son zèle et par sa fidélité scrupuleuse à observer la loi. Qui ne reconnaîtrait dans cette ardeur extraordinaire l'inquiétude secrète, le malaise sourd et douloureux dont nous parlions? C'est qu'au fond Saul de Tarse demandait au judaïsme ce qu'il ne pouvait pas donner. Il lui demandait le salut, et le salut pour lui comme pour tout homme droit qui n'a pas vu briller la lumière du pardon sur son chemin, c'est la conformité parfaite à la volonté de Dieu. La loi n'avait de valeur à ses yeux que comme révélation de cette volonté, et il cherchait à la pratiquer sous le coup de cette parole terrible : « Maudit est quiconque ne persévère pas dans toutes les choses qui sont écrites dans le livre de la loi pour les faire[3]. » De là son agitation, son trouble et aussi son ardeur extraordinaire dans la pratique des observances légales.

[1] Gal. I, 14. — [2] Phil. III, 6. — [3] Gal. III, 10.

Il nous semble reconnaître dans certaines portions de ses épîtres comme les mémoires de sa vie première. Quand il parle de l'impuissance du légalisme, il ne s'arrête pas longtemps au développement doctrinal; la dissertation prend un tour dramatique et personnel. On sent qu'il touche aux plaies vives de son âme avant sa conversion. Le chapitre VII[e] de son épître aux Romains est plein de ces souvenirs douloureux. Quand il nous peint avec une admirable profondeur psychologique ce singulier effet de la loi de nous révéler le mal et de lui donner un charme maudit en le présentant comme le fruit défendu[1], ne se souvient-il pas du temps où, après avoir reconnu dans le commandement de Dieu l'idéal moral proposé à sa conscience, il s'était consumé en vains efforts pour le réaliser et n'en avait rapporté qu'une conviction plus désolante de l'incurable corruption de la nature humaine. Le mal l'a attiré précisément parce qu'il est une violation de la loi de Dieu.

N'est-ce pas encore Saul de Tarse qui s'écrie avec l'accent d'une douleur amère : « Je suis mort, de sorte qu'il s'est trouvé que le commandement qui devait me donner la vie m'a donné la mort[2]? » On le voit recommencer sans cesse une tentative incessamment infructueuse, désireux d'observer la loi et mesurant son impuissance à ses désirs, « ne faisant pas le bien qu'il voudrait faire et faisant le mal qu'il ne voudrait pas faire. » Déchiré par cette lutte intérieure, par cette

[1] Rom. VII, 8, 9. — [2] Rom. VII, 10.

guerre de la chair et de l'esprit qui est sans issue aussi longtemps qu'un principe nouveau n'a pas été déposé dans le cœur, il s'écrie avec désespoir : « Misérable que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort[1] ! » Comment douter que l'aiguillon de Dieu n'ait déjà atteint sa conscience? Nul n'a été plus que lui flagellé par la loi; nul n'a plus gémi sous la férule de l'impitoyable pédagogue qui ne remplit sa mission qu'en nous conduisant à la croix accablés et brisés. N'oublions pas non plus que la nature irrégénérée était loin d'être vaincue chez Saul de Tarse. Caractère énergique et impétueux, il se laissait souvent emporter jusqu'à la violence; et sans doute tout en reconnaissant au fond sa misère morale, il ne laissait pas de s'enorgueillir du haut rang qu'il occupait dans sa secte. Il n'est donc pas étonnant que lors du premier conflit entre le pharisaïsme et l'Eglise de Jérusalem, Saul ait approuvé et encouragé la persécution. Le trouble intérieur qui le dévorait, le désir de se faire illusion, un attachement passionné au mosaïsme, tout contribuait à en faire un ennemi implacable du courageux confesseur qui sans ménagement avait secoué tous ses préju-

[1] On a souvent agité la question de savoir si cette portion de l'épître aux Romains se rapportait à l'état moral de Paul avant ou après sa conversion. Il nous paraît évident que les sentiments de découragement et de désespoir exprimés par l'Apôtre ne se conçoivent pas chez le chrétien qui connaît le secret du triomphe et qui a reçu de Dieu le principe d'une vie nouvelle. Cependant n'oublions pas que le chrétien n'est jamais complet, et qu'il retombe, par ses inconséquences, sous l'empire de la chair. Il a donc des retours de ses anciennes impressions, et la contradiction morale décrite dans ce chapitre n'est pas sans analogie avec ce qui se passe en lui aux jours de défaillance et de chute. Mais il n'en est pas moins vrai que ce tableau des luttes impuissantes de l'âme ne s'applique complétement qu'à l'homme inconverti.

gés et outragé à son point de vue le glorieux passé d'Israël. Saul de Tarse ne fut pas un persécuteur comme Caïphe. Il ne défendait ni son influence, ni ses intérêts. Il croyait défendre son Dieu, et l'ébranlement produit sur lui par les discours d'Etienne enflammait d'autant plus sa colère qu'il confirmait le témoignage de sa conscience.

On peut considérer son contact avec Etienne comme l'événement capital de sa vie. A partir du jour où il l'a entendu, surtout du jour où il l'a vu mourir avec une douceur sublime, il est comme hors de lui. Il abandonne les calmes études d'un docteur de la loi, il lui est impossible de les poursuivre aussi longtemps qu'il n'aura pas imposé silence à cette voix importune qui en proclame l'inutilité. Il sent que si Etienne a dit vrai, tout l'échafaudage de ses vertus légales et de sa science judaïque s'écroulera. Au fond il est plus troublé qu'il ne veut le paraître ; un doute secret le dévore et il essaye de s'en débarrasser en persécutant ceux qui l'ont fait naître en lui. De là ce redoublement de fureur qui dénote que la crise morale est arrivée chez lui à son point culminant. Il ne respirait, dit l'écrivain sacré, que menaces et que carnage[1], persécutant l'Eglise jusqu'à la mort, liant et mettant dans les prisons tant les hommes que les femmes[2], cherchant à les amener à l'apostasie par tous les moyens possibles : « Souvent même, dit-il, dans toutes les synagogues, je les contraignais de blasphémer en les punissant. » Il croyait qu'en les contrai-

[1] Actes IX, 1. — [2] Actes VIII, 3.

gnant à une rétractation éclatante, il obtiendrait une preuve irréfragable contre la religion nouvelle et raffermirait ses propres convictions. Mais rien ne l'apaisait, et sa fureur croissait avec ses doutes. Il y eut un moment où elle ne connut plus de bornes, car non content de persécuter l'Eglise à Jérusalem, il partit pour Damas avec des lettres du souverain sacrificateur qui l'accréditaient auprès des chefs de la synagogue, et lui conféraient le droit d'employer la violence contre les chrétiens. C'est à ce moment que Dieu l'attendait.

En admettant que la conversion de Paul a été préparée par une crise intérieure longue et douloureuse, nous ne diminuons en rien l'importance du miracle éclatant qui en fut la cause immédiate. Si certaines dispositions étaient déjà demandées par Jésus-Christ pour un miracle purement extérieur comme la guérison d'un malade ou d'un paralytique, combien ne sont-elles pas plus nécessaires pour un miracle dont l'effet est tout spirituel! Celui-ci n'a toute sa signification que pour l'homme dont le cœur a été préparé par Dieu. Cette importante vérité ressort avec un haut degré d'évidence du récit de la conversion de l'Apôtre.

Comme il était en chemin et tout près d'arriver à Damas, une lumière venant du ciel, semblable à un éclair, resplendit devant lui, et une voix retentit avec l'éclat de la foudre. Les compagnons de l'Apôtre virent cette clarté éblouissante, mais sans apercevoir aucune image distincte; ils entendirent cette voix, mais sans

entendre aucune parole[1]. Toutefois ils éprouvèrent un saisissement tel qu'ils furent renversés par terre[2]. Ils ne furent témoins que du miracle extérieur; mais celui-ci en enveloppait un second d'un ordre bien supérieur et qui ne fut perçu que par Saul, parce que seul il y était préparé. Dans cette lumière il vit apparaître Jésus-Christ, et dans ces sons confus il entendit sa voix qui lui adressait le plus solennel appel[3]. L'insistance avec laquelle l'Apôtre revient plus tard sur les événements de ce jour pour établir ses droits à l'apostolat, fondés sur la vue directe et positive de Jésus-Christ, écarte absolument l'idée d'une simple vision[4]. Paul a réellement vu et entendu Jésus-Christ, mais le fait qu'il a été seul à le voir et à l'entendre montre combien la disposition morale importe pour la perception d'un

[1] Actes IX, 7. Comparez Actes XXII, 9. — [2] Actes XXVI, 14.

[3] Baur (*Paulus*, p. 70, 71) s'appuie sur les légères divergences que l'on peut signaler entre le récit de Luc et ceux que saint Paul fait lui-même de sa conversion pour conclure que ce récit n'est qu'un mythe. Mais ces divergences n'ont aucune importance, elles disparaissent même devant un examen attentif. Nous nous sommes efforcé de tenir compte des diverses versions de la conversion de Paul pour en présenter le tableau. Ces divergences supposées sont au nombre de trois. D'après Actes IX, 7, les compagnons de Paul entendent une voix, tandis que d'après Actes XXII, 9, ils n'entendent pas la voix de celui qui parlait. Nous avons concilié les deux récits en faisant remarquer que les compagnons de Paul entendirent des sons inarticulés, mais non une parole distincte (*la voix de celui qui parlait*). D'après Actes IX, 7, les mêmes hommes ne *voient* personne; d'après Actes XXII, 9, ils voient la lumière. Encore ici ils ne s'attachent qu'au côté extérieur du miracle. On peut voir une lumière sans voir une personne. Enfin d'après Actes IX, 7, les compagnons de Saul s'arrêtent épouvantés; d'après Actes XXVI, 14, ils tombent par terre. Il n'y a entre ces deux traits aucune contradiction. Nous n'avons pas même mentionné l'explication naturelle du miracle, d'après laquelle Saul de Tarse aurait été renversé par un orage. Elle est au-dessous de la discussion.

[4] Voir 1 Cor. XV, 8.

tel miracle. Tout miracle a une double face; une face extérieure qui appartient à tout le monde et un côté spirituel et divin qui n'est visible qu'à l'œil intérieur.

Tâchons de nous rendre compte de la scène mystérieuse qui se passa sur le chemin de Damas, et dont les conséquences furent si importantes pour l'Apôtre et pour l'Eglise. Saul de Tarse est déjà ébranlé intérieurement. Il a vu de près les premiers chrétiens; il a vu leur vie sainte et pure; il a vu surtout leur mort. Le souvenir d'Etienne mourant n'a pas cessé de le poursuivre. En même temps il a expérimenté toute l'impuissance de la loi ancienne; il est comme exténué par ses combats intérieurs; mais il frémit à la pensée de répudier son passé. Tous ces sentiments bouillonnent au dedans de lui tandis qu'il se dirige vers Damas. Sa conscience n'est pas tranquille; son cœur est abattu et agité à la fois. C'est alors que Jésus-Christ lui apparaît et lui adresse cette parole : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? » Elle trouve un écho profond au dedans de lui, et quand la voix ajoute : « Je suis ce Jésus que tu persécutes, » Saul est vaincu ; il tombe comme foudroyé ; il sent qu'il y a déjà longtemps qu'il lutte contre l'aiguillon qui le transperce. La lumière s'est faite pour lui, ses doutes sont dissipés ; il voit, il croit. Etienne ne s'était pas trompé ; Jésus-Christ est bien le Seigneur de gloire, et c'est lui qu'il allait encore persécuter à Damas. Quel bouleversement total! quel accablement ! Après une telle découverte, Saul est brisé, anéanti; il n'est plus lui-même! Ce ne sont pas seulement les yeux de son corps

qui sont couverts d'un voile : les yeux de son âme sont non moins obscurcis. Il sent qu'il touche à la crise suprême de sa vie spirituelle et il erre en tâtonnant dans ces épaisses ténèbres, ne sachant qu'une chose : c'est qu'il a persécuté Jésus-Christ. Aussi se laisse-t-il conduire comme un petit enfant dans la ville, où, selon la promesse qui lui a été faite, il doit recevoir de nouvelles lumières.

On se tromperait gravement si l'on s'imaginait que la conversion de Saul fut achevée sur le chemin de Damas. Son orgueil avait été brisé, ses doutes dissipés ; mais il ne s'était pas encore relevé de ce coup de foudre qui avait séparé sa vie en deux. Il avait bien reçu la vocation d'apôtre [1] ; mais il n'en avait compris ni la grandeur ni les périls. Il était nécessaire qu'il fût soumis à une douloureuse initiation. Il passe trois jours entouré d'une obscurité complète, incapable de manger ni de boire. Il ne nous a pas raconté l'histoire de ces trois jours, mais il est facile de se représenter ce qu'ils furent pour lui. Il les passa dans l'humiliation la plus profonde, accablé tout autant par le souvenir de ses péchés que par la grandeur des grâces qui lui sont accordées ; c'est alors qu'il connut toutes les amertumes du repentir. On le voit se disant sans cesse : *J'ai persécuté mon Sauveur!* et arrivant à la conviction, qui ne le quittera plus, que de tous les pécheurs il a été le plus grand [2], lui, le persécuteur et le blasphémateur d'hier. Quand, dans une vive image, il nous a peint la première période de la con

[1] Actes XXVI, 17, 18. — [2] 1 Tim. I, 15.

version comme un ensevelissement dans le tombeau de Jésus-Christ, figuré par le premier acte du baptême, il se souvenait sans doute de ces trois jours où, séparé du reste des hommes, n'apercevant pas un rayon de lumière, il fut semblable à un mort pour les choses de la terre. Mais la délivrance lui avait été promise; Dieu l'en avait averti dans une vision. Au même moment l'ordre était donné à un disciple de Damas, nommé Ananias, de lui imposer les mains[1]. Ses yeux sont ouverts, il reçoit le Saint-Esprit, puis le baptême, et ainsi s'achève pour lui l'œuvre de cette grâce souveraine dont il devait être le témoin le plus puissant après en avoir été le monument le plus étonnant[2].

La meilleure préparation d'un grand serviteur de Dieu pour son œuvre est une solitude austère. Saul de Tarse, avant d'entrer dans son ministère, fut envoyé au désert, comme Moïse et Jean-Baptiste l'avaient été, comme Jésus-Christ lui-même avait voulu y passer. Il vécut pendant plusieurs années en Arabie[3] dans la retraite et le silence, se mûrissant dans la prière et retrouvant son équilibre moral après la secousse si violente qu'il avait traversée. D'Arabie il revint à Damas, plein du désir de confesser Jésus-Christ. Il annonça l'E-

[1] Baur rattache son interprétation mythique au recouvrement de la vue par Paul. Il y voit un symbole de l'illumination produite par une doctrine nouvelle (*Paulus*, 71). Il est évident qu'un pareil système d'interprétation fait violence au texte.

[2] Lenain de Tillemont prétend qu'Ananias était prêtre et probablement évêque de Damas (*Hist. eccl.*, t. I, p. 210). Il n'y a pas un trait du récit qui puisse faire supposer qu'il fût ancien de l'Eglise. Quant à la qualité de prêtre ou d'évêque, on sait ce que l'on doit en penser à cette époque.

[3] Gal. I, 17.

vangile dans ces mêmes synagogues où quelque temps auparavant il s'efforçait de recruter des adversaires fanatiques contre l'Eglise. Sa prédication y produisit un grand scandale. Le parti juif intolérant, furieux d'avoir perdu son chef, déchaîna contre lui les passions populaires et il n'échappa à la mort que par une fuite précipitée. Il se rendit à Jérusalem ; pour la première fois depuis sa conversion il rentrait dans cette ville où il n'était connu que comme le plus cruel des persécuteurs. comme le partisan le plus ardent du légalisme pharisaïque. Dieu lui réservait une douloureuse épreuve dans l'isolement où le laissa longtemps la défiance de l'Eglise. Au lieu d'un empressement affectueux il n'y rencontra qu'une crainte soupçonneuse. On ne voulait pas croire à une conversion si étonnante. Enfin il parvint à se lier avec Barnabas, prosélyte de l'île de Chypre, homme d'un esprit plus large que les Juifs de naissance, et il fut introduit par lui auprès des chrétiens. Mais il ne reçut aucune direction de la part des apôtres; il ne vit que Pierre et Jacques, frère du Seigneur, et ce qu'il nous dit lui-même de son entrevue avec eux écarte absolument l'idée qu'il leur ait demandé une initiation quelconque à la doctrine évangélique [1] ; il affirme au contraire qu'il n'a point été leur disciple et qu'il a été éclairé directement de Dieu [2]. C'est à cette époque qu'il fut ravi en extase dans le temple et qu'il reçut une seconde fois le commandement de se tourner vers le monde païen [3]. Mais auparavant Saul se sentit pressé

[1] Gal. I, 19. — [2] Gal. I, 11. — [3] Actes XXII, 17, 22.

d'annoncer l'Evangile à Jérusalem ; il brûlait, comme à Damas, de confesser le divin Crucifié dans les lieux mêmes où il l'avait outragé et persécuté. Il s'adressa à ces mêmes hellénistes avec lesquels Etienne avait lutté, reprenant ainsi au point où il l'avait laissée l'œuvre de celui dont il avait demandé la mort avec rage. Contraste admirable, bien propre à apprendre à l'Eglise la fécondité du martyre, et à relever à ses yeux la puissance de la grâce, qui du meurtrier d'Etienne avait fait son successeur ! Saul rencontra la même inimitié qu'il avait soulevée autrefois contre son courageux devancier, et il dut fuir encore pour échapper à une mort prématurée. Il se rendit à Césarée, puis dans sa ville natale, où Barnabas vint le chercher pour le conduire à Antioche, au sein de la première Eglise recrutée parmi les païens. Saul s'y trouva dans le milieu le plus favorable à son développement ; il y prêcha l'Evangile avec zèle pendant une année et contribua à ce beau mouvement que nous avons dépeint, si important pour l'Eglise, puisque, pour la première fois, celle-ci se distingua par son nom du judaïsme. Saul fit encore un rapide voyage à Jérusalem pour y porter les offrandes que l'Eglise d'Antioche y envoyait en perspective de la famine annoncée par Agabus, et qui éclata sous Claude. Au retour de ce voyage Saul et Barnabas reçurent de l'Eglise d'Antioche, par suite d'une révélation directe du Saint-Esprit, avec l'imposition des mains, la mission de porter l'Evangile aux païens. C'est de ce moment que date à vrai dire l'apostolat de saint Paul. Il importe, avant d'aller plus loin, d'en saisir exactement le caractère.

On sait combien Paul a fréquemment insisté sur sa qualité d'apôtre, et avec quelle force il a repoussé toute infériorité vis-à-vis de ses collègues dans l'apostolat. « Ne suis-je pas apôtre? dit-il dans sa première lettre aux Corinthiens[1] ; » ajoutant dans la seconde : « J'estime que je n'ai été en rien inférieur aux autres apôtres[2]. » D'un autre côté, nous savons que cette égalité était contestée à Paul par ses adversaires du parti judaïsant. On peut déjà conclure de cette opposition que son apostolat n'était pas tout à fait de la même nature que l'apostolat primitif. Cherchons par quel côté il lui ressemblait, et par quel côté il le dépassait.

Nous avons vu que l'apostolat était, non pas un sacerdoce nouveau, mais la représentation idéale de l'Eglise. L'apôtre était le chrétien d'office de la primitive Eglise, appelé à élever la vocation chrétienne à sa plus haute puissance ; il était par là même le témoin de Jésus-Christ par excellence ; car la mission spéciale de cette première génération de chrétiens était de conserver au monde le souvenir vivant du Rédempteur. Saint Paul, à cet égard, ne fait pas exception ; il est, comme les douze, l'un des témoins accrédités du grand fait du salut ; seulement la manière dont il est accrédité a un caractère particulier. Tandis que la condition essentielle pour prendre rang parmi les douze premiers apôtres était « d'avoir été avec Jésus-Christ depuis son baptême jusqu'a sa résurrection[3], » Paul ne peut invoquer aucune relation extérieure avec le Sauveur pendant les jours de

[1] 1 Cor. IX, 1. — [2] 2 Cor. X, 5. Comp. Rom. XV, 15, 16. Gal. I et II.
[3] Actes I, 21, 22.

sa chair ; il n'a pas vu le Christ historique, si l'on peut ainsi parler, il n'a vu que le Christ glorifié, le Christ éternel. Cette vue n'a pas été une simple vision ; elle a été miraculeuse, positive : elle confère à saint Paul une autorité égale à celle des douze apôtres. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il représente plus directement par là les nombreuses générations de chrétiens qui n'ont pas entretenu des rapports extérieurs avec le Sauveur au temps de son incarnation. En outre, il ne se rattache en rien à ce nombre symbolique de douze, qui rappelait l'ancien Israël. Il est l'apôtre de l'Eglise, en tant qu'elle déborde le cadre du judaïsme, l'apôtre de l'humanité bien plus que celui d'un peuple. Enfin, il n'a point reçu sa charge par transmission ; c'est Ananias, un simple fidèle, qui lui a imposé les mains. Son apostolat lui a été conféré par une révélation directe ; il ne se rapporte à aucune institution positive, mais il se démontre par ses glorieux résultats. Paul représente essentiellement le côté réformateur dans l'Eglise. Il inaugure l'apostolat « de la démonstration d'esprit et de puissance, » celui duquel procèdent en définitive la plupart des charges, celui qui, quand il le faut, brise les cadres ecclésiastiques imparfaits, et qui ne procédant pas des institutions ne leur est point asservi. N'oublions pas que saint Paul, tout en étant le représentant de l'Eglise dans son libre développement, puisait une autorité spéciale dans la mission directe que Dieu lui avait conférée par révélation [1].

[1] M. Schérer, dans un article sur l'apostolat en général et sur celui de

Il reste une question préliminaire à élucider. Paul déclare, dans son épître aux Galates, que l'Evangile qu'il annonce ne vient d'aucun homme : « Je ne l'ai reçu ni appris d'aucun homme, dit-il, mais je l'ai reçu par la révélation de Jésus-Christ[1]. » Devons-nous conclure de ces paroles que Paul a reçu par révélation directe toute la divine histoire du salut? Nous ne le pensons pas. Jamais Dieu ne fait de miracles inutiles. Il ne communique pas magiquement ce qui peut être acquis par les voies naturelles. Rien ne nous empêche d'admettre que saint Paul ait obtenu la connaissance du fond de l'Evangile par ses entretiens avec Ananias et les autres disciples de Damas. Il est probable aussi qu'il aura puisé par lui-même aux sources les plus riches. Peut-être a-t-il eu entre les mains l'une de ces relations écrites dont parle saint Luc, et qui circulèrent de bonne heure dans les Eglises. Quand Paul parle de son Evangile, il désigne par là sa manière de présenter la vérité, et surtout ses vues profondes sur l'ancienne et la nouvelle alliance, sur la loi et la justification par la foi. Il ne reçut d'aucun homme ces grandes vérités : le Saint-Esprit les lui donna. Nous voyons en effet que la révélation qu'il reçut dans le temple de Jérusalem portait précisément sur sa mission au milieu des païens[2]; elle impliquait par

saint Paul (*Revue de théologie*, t. III, 6e livraison), attribue à une fausse idée de l'Apôtre sur l'apostolat en général tout ce qu'il dit en faveur de son autorité. Il nous semble qu'il eût pu facilement éviter cette extrémité en admettant cet élargissement de l'apostolat primitif, qui devait conduire à la vraie succession apostolique qui appartient à l'Eglise chrétienne prise dans son ensemble.

[1] Gal. I, 11, 13. — [2] Actes XXII, 21.

là même un développement nouveau dans ses idées. Paul nous apprend lui-même que ce qu'il appelait « le mystère révélé ces derniers temps, » concernait la vocation des Gentils [1]. La connaissance approfondie qu'il avait de l'impuissance du judaïsme, rapprochée de la merveilleuse et soudaine délivrance qui lui avait été accordée, devait l'amener, sons l'action fécondante de l'Esprit divin, à l'intelligence complète du rapport des deux alliances. La grande antithèse de la loi et de la grâce n'avait-elle pas été réalisée dans sa vie avant d'être commentée par ses écrits?

§ II. — *Premier voyage de saint Paul.*

Jusqu'au moment où il reçut la délégation de l'Eglise d'Antioche, Saul s'était borné à annoncer l'Evangile aux Juifs et aux prosélytes. Il n'aborda le vaste champ de la mission parmi les païens qu'à son premier voyage. Ce voyage eut une grande importance pour Saul et pour l'Eglise. Il provoqua les discussions qui devaient aboutir au concile de Jérusalem, et amener par là une première solution de la question qui avait déjà soulevé tant d'orages parmi les chrétiens. Saul et Barnabas partirent d'Antioche, accompagnés de Jean, surnommé Marc [2]. C'était un disciple de Jérusalem, fils de cette Marie dans la maison de laquelle l'Eglise était réunie en prières pour demander la délivrance de Pierre [3]. Il paraît avoir été converti par Pierre, qui l'appelle son

[1] Eph. I, 9, 10. — [2] Actes XIII, 5. — [3] Actes XII, 12.

fils [1]. Plus tard, il fut son interprète [2]. Tout démontre qu'à cette époque, il était encore fortement imbu des préjugés d'un christianisme judaïsant. Il n'était pas alors à la hauteur de saint Paul ; aussi se sépara-t-il bientôt de lui. Il est possible qu'à son retour, il ait contribué par ses récits à provoquer la lutte entre l'Apôtre et les chrétiens étroits de Jérusalem. Il faut bien qu'il y ait eu quelque grave différend entre eux, pour que Paul ait mieux aimé se séparer de Barnabas que de s'adjoindre de nouveau son parent. Nous apprenons par ses épîtres que ce différend ne fut que momentané ; car Marc reparaît plus tard parmi ses compagnons [3]. Barnabas étant originaire de Chypre, les délégués d'Antioche se rendirent tout d'abord dans cette île. Ils la traversèrent dans toute sa longueur. Après un court séjour à Salamine, ils se rendirent à Paphos, ville rebâtie sous Auguste. C'est dans ces lieux souillés par toutes les infamies du culte d'Astarté que Paul fit sa première conquête sur le paganisme. Le plus haut dignitaire de la contrée, le proconsul Serge Paul [4], était un de ces hommes qui, fatigués du polythéisme occidental, cherchaient dans les religions orientales, et en particulier dans le judaïsme, la satisfaction de leurs aspirations secrètes. Cette disposition

[1] 1 Pierre V, 13. — [2] Eusèbe, *Hist. eccl.*, liv. III, c. XXXIX. — [3] Phil. 24. 2 Tim. IV, 11. Col. IV, 10.

[4] Serge Paul est appelé ἀνθύπατος. Ce titre correspond à proconsul. Il était affecté au gouverneur des provinces sénatoriales, tandis que les gouverneurs des provinces relevant directement de l'empereur s'appelaient propréteurs. L'île de Chypre commença par être, sous Auguste, une province sénatoriale (Dion Cassius, 53, 2) ; mais elle fut plus tard (Dion Cassius, 54, 4) donnée au sénat. Luc est dans cette circonstance d'une minutieuse exactitude (Wieseler, *Chronologie des apostolisch. Zeitalt.*, p. 225).

l'avait rendu accessible aux tromperies d'un magicien juif nommé Elymas, qui, semblable à Simon de Samarie, exploitait les besoins religieux de son temps par d'indignes tromperies. Cependant, il ne s'était pas laissé complétement séduire par l'imposteur; car il se hâte de mander auprès de lui Saul et Barnabas. Elymas essaye de détourner le proconsul de la foi; mais, repris sévèrement par Paul, il est frappé d'une cécité subite, et il apprend sur lui-même, et à ses dépens, quelle est la différence entre les sortiléges de la magie et les vrais miracles. Le proconsul est gagné à Jésus-Christ, non pas tant par le prodige dont il été témoin que par la beauté de la doctrine qui lui a été prêchée[1].

De l'île de Crète, Paul et Barnabas repassent en Asie Mineure. Ils ne font que traverser Perge, où Marc les abandonne, et ils se rendent à Antioche de Pisidie, ville importante bâtie, comme l'autre Antioche, par Séleucus Nicator. Une colonie juive nombreuse s'y était établie.

[1] Actes XIII, 12. L'historien sacré substitue dès lors le nom de Paul à celui de Saul (Actes XIII, 9). On connaît l'interprétation ingénieuse de Jérôme : « Apostolus a primo ecclesiæ spolio proconsule Sergio victoriæ suæ tropæa retulit, erexitque vexillum ut Paulus ex Saulo vocaretur. » (*De viris illustribus.*) Le nom de Paul aurait été emprunté à Serge Paul, d'après ce Père, en signe de la victoire de l'Apôtre comme un trophée de ce premier triomphe sur le paganisme. Mais Jérôme n'a pas remarqué que Luc ne dit point que Saul ait changé de nom dans cette circonstance : il dit simplement d'une manière générale que Saul s'appelait aussi Paul. Il ne faut pas confondre le moment où ce nom figure dans le récit avec le moment où il fut pris par l'Apôtre. D'autres commentateurs ont voulu voir dans le nom de Paul le nom pris par Saul après sa conversion, Paul signifiant petit, humble, chétif, et ils invoquent le passage 1 Cor. XV, 9. Mais alors Luc eût parlé de ce changement de nom lors de la conversion de l'Apôtre. Nous sommes plutôt porté à penser que le nom de Paul était la forme hellénistique du nom de Saul. L'Apôtre le porte plus habituellement depuis qu'il entre en contact avec les païens.

C'est à elle que Paul s'adresse tout d'abord. Il s'est toujours conformé, dans ses voyages missionnaires, à l'ordre suivi par Dieu lui-même dans le don de ses révélations. Il croyait devoir porter l'Evangile premièrement à ceux qui avaient reçu dans la loi et les prophètes une préparation directe à la foi chrétienne. On sait, d'ailleurs, quelle tendre affection il éprouvait pour son peuple, et quel patriotisme élevé se mêlait à sa largeur chrétienne. La synagogue d'Antioche paraît avoir été librement fréquentée par la population païenne; c'est du moins ce que semble prouver la composition de l'auditoire auquel Paul annonça l'Evangile[1]. Le judaïsme était ainsi mis en présence du paganisme, et l'Eglise chrétienne allait apprendre, par un fait significatif et décisif, de quel côté elle trouverait le plus d'accès. Pour la première fois, les deux grandes fractions religieuses de l'humanité étaient appelées, le même jour, à prendre position vis-à-vis du christianisme. C'est donc un moment solennel dans l'histoire de l'âge apostolique.

Dès que la parole a été offerte à Paul, il se tourne vers ses compatriotes, et leur adresse les exhortations les plus sérieuses, les plus émouvantes. Le plan de son discours, dont nous n'avons évidemment que les traits généraux, est admirablement approprié à son but. Parlant à des Juifs, il se place sur le terrain de l'ancienne alliance. Il établit d'abord la filiation historique du Christ. De même que les rois ont succédé aux juges, de même le fils de David a succédé aux rois pour inaugurer une

[1] Actes XIII, 44, 45.

royauté nouvelle [1]. Le dernier des prophètes, Jean-Baptiste, l'a reconnu pour le Messie [2]. Si l'on objecte sa mort ignominieuse, on oublie qu'elle a été annoncée par les prophètes. Chaque sabbat, dans toutes les synagogues, on lit les divers oracles qui l'annonçaient. D'ailleurs, il est ressuscité, ses disciples l'ont vu, et ce glorieux fait, déjà annoncé par les prophètes, est le gage de l'accomplissement des promesses [3]. Jusqu'ici Paul a développé le même fond d'idées qui se retrouve dans tous les discours de Pierre. Il ne pouvait agir autrement puisqu'il s'adressait à des Juifs, mais sa conclusion est tout à fait neuve. Pour la première fois il proclame l'impuissance du judaïsme et le salut par la foi. « C'est par lui, dit-il, que tous ceux qui croient sont justifiés de toutes les choses dont vous n'avez pu être justifiés par la loi de Moïse. » Il termine en rappelant à ses auditeurs combien leur responsabilité est redoutable. Ce discours produisit une impression profonde.

Tandis que les païens étaient remplis d'enthousiasme, la majorité des Juifs éprouvait une sourde colère. Ils ne se continrent plus le sabbat suivant, quand ils virent l'affluence des païens dans leur synagogue. Paul leur avait fourni une admirable occasion de décliner la responsabilité qui pesait sur leur peuple depuis la crucifixion de Jésus-Christ. Bien loin d'en profiter, ils ratifient par leur conduite le crime de leurs compatriotes; ils révèlent une fois de plus l'orgueil intraitable de leur race, au même moment où des païens ignorants écoutent l'E-

[1] Actes XIII, 23. — [2] Actes XIII, 25. — [3] Actes XIII, 32-38.

vangile avec empressement. Aussi Paul et Barnabas sont remplis d'une sainte indignation ; la résistance des Juifs leur arrache cette parole, dont la portée est incalculable : « Voici, nous nous tournons vers les Gentils! » C'est une ère nouvelle qui s'ouvre pour l'Eglise. Les païens reconnaissants se pressent en foule autour des apôtres, les conversions se multiplient; mais aussi la persécution excitée par les Juifs éclate avec fureur, et Paul et Barnabas doivent quitter cette contrée, où ils laissent de nombreux néophytes. En partant, ils secouent la poussière de leurs pieds, et cet acte symbolique est une preuve nouvelle que la rupture entre l'Eglise et la synagogue est accomplie.

A Iconie, ville voisine, les mêmes scènes se renouvellent. L'Evangile est prêché avec succès aux païens, mais les Juifs exaspérés se liguent avec quelques fanatiques[1], et les apôtres n'échappent à la mort que par la fuite. Ils ne poursuivent pas plus loin leur voyage en Asie Mineure; mais ils prennent le chemin du retour en passant par les villes de Lycaonie, Derbe et Lystre, bâties non loin des montagnes d'Isaurie.

Le peuple de ces contrées était inculte et grossier; il avait conservé le paganisme antique avec toutes ses fables. Il était connu par son fanatisme; il portait dans ses idées religieuses la même passion sauvage que le peuple phrygien dont il était le plus proche voisin. Le culte de Jupiter et de Mercure était en faveur dans ces contrées. On sait que la fable de Philémon et Baucis fait

[1] Actes XIV, 3.

apparaître ces deux divinités en Phrygie. Un temple de Jupiter avait été bâti aux portes de Lystre[1]. Un tel peuple devait aimer passionnément le merveilleux : aussi la guérison miraculeuse d'un impotent opérée par Paul excita le plus vif enthousiasme. On s'écria de toutes parts : Les dieux sont descendus vers nous, et on donna à Paul et à son compagnon les noms vénérés de Mercure et de Jupiter. Ne possédant pas la langue du pays[2], les apôtres ne se doutèrent de ces hommages idolâtres que quand ils virent le prêtre des faux dieux s'approcher d'eux avec les couronnes sacrées et les taureaux des sacrifices. Rien n'égala leur douleur et leur indignation. Déchirant leurs vêtements, selon la mode juive, ils repoussent avec énergie ces hommes impies. « Nous ne sommes que des hommes, s'écrient-ils, des hommes sujets aux mêmes infirmités que vous[3]. » Ils pressent leurs auditeurs de croire au vrai Dieu. Nous retrouvons déjà dans les paroles de Paul cette belle pensée, souvent développée par lui, qu'avant Jésus-Christ Dieu ne s'est pas seulement occupé des Juifs, mais qu'il a aussi donné aux païens, dans les bienfaits de sa providence, une révélation qui avait sa valeur préparatoire[4]. Il était désormais facile aux Juifs des villes voi-

[1] Actes XIV, 13.

[2] Le peuple parle devant Paul et Barnabas en langue lycaonienne (Actes XIV, 11). Ils appellent dans cette même langue Barnabas Jupiter et Paul Mercure. Et pourtant Barnabas et Paul ne se doutent de la chose que bien plus tard : il faut qu'on leur apprenne les sentiments du peuple (Actes XIV, 14). Il est évident qu'ils ne comprenaient pas la langue. C'était plutôt un patois grec qu'une langue; il est probable que le peuple connaissait la langue hellénique, puisque le discours de Paul est immédiatement compris.

[3] Actes XIV, 15. — [4] Actes XIV, 17, 18.

sines de soulever contre les apôtres un peuple déjà mécontent; Paul fut lapidé, traîné comme mort hors de la ville, et il ne se releva que par miracle. Apres avoir traversé rapidement les villes où ils avaient annoncé l'Evangile et y avoir présidé à l'élection d'anciens, Paul et Barnabas s'embarquèrent à Attalie pour retourner à Antioche. Leur premier voyage missionnaire était terminé, et ils en résumèrent les glorieux résultats par cette grande parole : « La porte de la foi est ouverte aux nations[1]. »

Ce voyage avait confirmé par des faits éclatants toutes les révélations que Paul avait reçues. Il savait maintenant, par la conversion du proconsul Serge Paul et par le succès de sa prédication à Antioche de Pisidie, que des besoins profonds existaient chez les Gentils, et que le monde païen attendait le salut à sa manière. Mais en même temps il s'était heurté contre le fanatisme populaire, et il savait désormais ce qu'il en coûte de lui résister, comme aussi de combattre l'opiniâtreté et l'orgueil de ses compatriotes. Il revenait avec des notions plus précises sur sa vocation, mais sans aucune illusion sur les périls et les souffrances qui l'attendaient et sans doute avec la persuasion de payer plus tard de son sang sa fidélité à la vérité. Mais les beaux succès qu'il venait de remporter, comme aussi les flétrissures de Jésus-Christ qu'il portait déjà sur son corps meurtri, lui donnaient le droit d'être écouté à Jérusalem comme à Antioche; Dieu l'avait proclamé apôtre d'une manière

[1] Actes XIV, 27.

éclatante. Il était prêt pour la grande lutte intérieure de l'Eglise, après avoir si puissamment servi la cause commune dans la lutte extérieure[1].

[1] Baur (*Paulus*, p. 91) ne voit dans le récit du premier voyage de Paul qu'une contrefaçon habile des miracles et des discours de saint Pierre pendant la première époque de l'âge apostolique. Ainsi le châtiment d'Elymas correspondrait à celui de Simon le Magicien, et la guérison de l'impotent de Lystre à la guérison du paralytique de la Porte belle du Temple. Quant aux discours de Paul, ils ne sont que de pâles imitations de ceux de Pierre. Pour ce qui concerne ce dernier point, nous nous contentons de rappeler l'analyse que nous avons donnée du discours de Paul à Antioche de Pisidie. Il est très-naturel que dans la première partie du discours, parlant à des Juifs, il emploie un mode d'argumentation analogue à celui dont Pierre se sert en présence des mêmes adversaires. Quant aux miracles de Paul, quelle difficulté y a-t-il donc à admettre que deux magiciens et deux paralytiques se soient rencontrés sur le chemin de deux apôtres? Si l'on consulte attentivement le récit sacré, on reconnaîtra des différences notables entre les deux séries de faits. Quelle histoire subsisterait devant une telle critique?

CHAPITRE IV.

LES DEUX CONFÉRENCES DE JÉRUSALEM ET LA DISPUTE D'ANTIOCHE.

—

§ I. — *Les deux conférences.*

L'Eglise chrétienne était arrivée à un moment décisif. Elle était descendue depuis longtemps de la paisible chambre haute de Jérusalem. D'orageuses discussions avaient commencé à la troubler et devaient recevoir leur solution. Il s'agissait de savoir qui l'emporterait, du christianisme judaïsant ou du christianisme plus libéral qui prédominait dans les Eglises sorties du sein du paganisme. Elles avaient fait un grand pas dans la voie de l'émancipation, en abolissant la circoncision pour les païens convertis et en les mettant ainsi sur le même rang que les Juifs de naissance. Cette innovation avait été introduite par Paul, et elle supposait de sa part une autorité égale à celle des douze apôtres. De là deux questions brûlantes, qui agitaient et passionnaient les esprits. La première portait sur la circoncision. Est-il bien permis, se demandait on, d'abroger une institution vénérable, consacrée par la pratique de l'Eglise! Il ne

s'agissait plus seulement d'un fait isolé comme à l'époque de la conversion de Corneille. Ce n'était plus une seule famille qui recevait le baptême : c'étaient des milliers d'incirconcis. La seconde question concernait l'apostolat de Paul. Avait-il le droit d'user d'une liberté aussi grande dans le champ d'action qu'il s'était choisi? Pouvait-il ainsi, sans s'être entendu avec l'Eglise de Jérusalem, opérer d'aussi importantes réformes? En d'autres termes, était-il véritablement apôtre? De ces deux questions, l'une était d'un intérêt général, et l'autre personnelle à Paul. Il convenait de traiter la première à la face de toute l'Eglise, tandis que la seconde, par sa nature délicate, réclamait une discussion intime. Il y eut donc deux genres de conférences qui eurent lieu simultanément à Jérusalem, des conférences privées entre les apôtres[1], puis des conférences publiques auxquelles l'Eglise entière prit part[2].

Mais avant de suivre ces importants débats, il est nécessaire de nous orienter, en quelque sorte, au milieu des diverses tendances qui se trouvaient en présence. On a prétendu qu'au fond la lutte était entre saint Paul et les autres apôtres, qui n'auraient dépassé en rien les idées judaïques. Cette hypothèse a contre elle aussi bien les déclarations explicites de saint Paul que le récit de Luc. Nous avons déjà esquissé l'histoire de l'Eglise de Jérusalem jusqu'à cette époque. Nous avons vu que, tout en continuant à pratiquer les observances légales, elle avait pourtant conscience de former une société à part, fondée

[1] Gal. II, 1-11. — [2] Actes XV, 6.

sur la foi en Jésus-Christ. Elle s'était déjà donné une première organisation. Elle avait aussi admis en principe la vocation des païens, sans avoir saisi toutes les conséquences qui découlaient de cette concession. La majorité des chrétiens de cette Eglise subissait l'influence de Jacques, le frère du Seigneur. On ne peut attribuer à aucun des apôtres l'opposition soulevée contre Paul à Jérusalem. Il nous apprend dans sa lettre aux Galates avec quelle promptitude ils lui tendirent la main d'association [1]. Mais l'Eglise primitive, pas plus qu'aucune autre, n'a pu se préserver absolument de l'invasion des tendances sectaires. Il suffisait de quelques hommes étroits et passionnés pour y semer le trouble. On comprend que de tels hommes fussent entrés dans son sein avec la multitude de ceux qui furent baptisés dans les premiers temps. L'esprit du pharisaïsme est immortel sur la terre; il sait prendre toutes les formes : il n'est donc pas étonnant de le retrouver dans l'Eglise même qui était persécutée par les pharisiens. Ces hommes étroits essayaient de transporter dans la religion nouvelle, à la faveur du respect et de l'affection témoignés par les chrétiens pour le judaïsme, l'orgueil et les préjugés des Juifs de la décadence. Ils se montraient les partisans fanatiques des antiques priviléges d'Israël, comme il était naturel de l'attendre de leurs préjugés nationaux et de leur bigotisme intolérant. Paul n'hésite pas à les appeler de faux frères [2]. Ils avaient appris avec indignation les résultats de son premier voyage mis-

[1] Gal. II, 9. — [2] Gal. II, 4.

sionnaire. Plusieurs d'entre eux se rendirent à Antioche [1] pour épier la conduite de leur adversaire, combattre ses vues et saisir sur le fait, en quelque sorte, la pratique libérale qui s'était introduite dans les Eglises formées sous son influence. Ils s'attaquèrent à la fois à la personne et aux principes de l'Apôtre, contestant son autorité et défendant à outrance la permanence de la circoncision [2]. Il était impossible, à Paul et à ses partisans, de ne pas résister énergiquement à de telles prétentions, et probablement, d'après ses conseils, l'Eglise d'Antioche décida de porter la question devant l'Eglise de Jérusalem. N'oublions pas cette circonstance; elle est importante, car elle prouve que l'Eglise de Jérusalem était complétement en dehors de la discussion, que ceux qui l'avaient soulevée n'avaient aucun droit de parler en son nom, et qu'au contraire les chrétiens d'Antioche avaient toute confiance en elle. Saint Paul lui-même distingue entre la conférence intime et la conférence publique. « J'exposais, dit-il aux fidèles [3], et *en particulier* à ceux qui sont les plus considérés [4], l'Evangile que je prêche parmi les Gentils. » Ce moment était solennel pour l'Apôtre; c'était une crise décisive de laquelle son autorité devait ressortir ou gravement compromise ou sanctionnée devant l'Eglise. Il s'agissait pour lui, comme il le dit lui-même, de savoir s'il avait couru en vain [5]; en d'au-

[1] Actes XV, 1. Gal. II, 4. — [2] Actes XV, 1.
[3] Ceci concerne la conférence publique.
[4] Κατ' ἰδίαν, Gal. II, 2. Ce trait se rapporte à la conférence privée.
[5] Gal. II, 2.

tres termes, si on reconnaîtrait ou non son apostolat. Paul posa la question dans des termes qui n'admettaient pas l'équivoque; il avait amené avec lui un jeune Grec converti, nommé Tite, qui n'avait point été circoncis. En le conduisant à Jérusalem, il rompait ouvertement avec le parti judaïsant; il affirmait son droit et s'emparait de la liberté qui lui était contestée.

Il nous est facile de nous représenter quels furent les points débattus dans les conférences particulières. La polémique ultérieure de saint Paul nous fournit de précieux renseignements à cet égard, car ses adversaires lui lancèrent toujours les mêmes accusations. La grande objection contre son apostolat était tirée de la différence qui existait entre lui et les apôtres primitifs. Il n'avait pas, comme eux, vécu avec Jésus-Christ, car il était encore un violent persécuteur de l'Eglise quand ses devanciers la gouvernaient avec autorité. Paul répondait à cette objection en déclarant que « Dieu n'a point acception de personnes [1], » et qu'on n'a pas à rechercher ce qu'ont été autrefois ses instruments.

A ceux qui exigeaient que Paul eût reçu son apostolat par voie de transmission directe des mains des douze apôtres primitifs, il répondait avec autant de franchise que de force : « Ils ne m'ont rien communiqué [2]. » Il n'a donc demandé aucune autorisation à ses devanciers pour marcher dans sa voie. Bientôt la question s'élargit; de personnelle, elle devient générale. Paul l'élève à la hauteur des grands principes qui inspiraient

[1] Gal. II, 6.
[2] Οὐδὲν προσανέθεντο, Gal. II, 6.

toute sa prédication. Il invoque en faveur de son apostolat cette libre et souveraine grâce de Dieu, qui n'est liée à aucun précédent, à aucun mérite, à aucune institution. La même grâce qui l'a fait chrétien l'a fait apôtre. Après avoir fait le plus, elle pouvait bien faire le moins. Son titre vaut celui des douze. Sans la grâce, Pierre ne serait pas plus apôtre que lui; il a donc un titre égal au sien [1]. On demandait sans doute à quels signes on pouvait reconnaître ce second apostolat. L'Apôtre répond que ces signes n'ont rien d'arbitraire. Ils doivent être aussi éclatants que la lumière du jour. La grâce qui fait le chrétien se dénote par ses résultats, par son efficace. De même en est-il de la grâce qui fait l'apôtre. Qu'on juge celui ci à ses dons! « Celui qui a agi efficacement dans Pierre pour le rendre apôtre des Juifs, a agi efficacement en moi pour me rendre apôtre des Gentils [2]. » Paul mettait en présence des Eglises fondées par Pierre celles qu'il avait fondées lui-même. Il montrait, en regard de la mission de Jérusalem et de Samarie, la mission d'Antioche, de Paphos, d'Iconie, de Derbe et de Lystre, et toutes ces jeunes et florissantes Eglises formées par lui. A quoi serait-il possible de reconnaître l'efficace de la grâce, si ce n'est à de pareils signes, et qui oserait contester la légitimité d'un apostolat si fructueux?

Cette argumentation de Paul parut irrésistible aux hommes que l'on pouvait regarder comme les arbitres du différend, grâce a la considération extraordinaire

[1] Gal. II, 8. — [2] Gal. II, 8.

dont ils jouissaient. Il faut être bien décidé à plier l'histoire au gré d'opinions préconçues pour prétendre que Jacques, Pierre et Jean étaient à la tête des adversaires de Paul, alors que ce dernier distingue nettement entre eux et les faux frères qui l'ont calomnié, et qu'il déclare explicitement qu'ils se sont empressés de reconnaître son apostolat [1]. Le résultat de la conférence est clairement indiqué dans la lettre aux Galates. Les apôtres se partagent le champ de la mission chrétienne, ou plutôt acceptent le partage déjà fait par Dieu. Tandis que Pierre et Jacques continueront à se consacrer principalement aux Juifs, Paul et Barnabas se tourneront vers les païens; mais ils n'en seront pas moins unis dans cette division du travail, et Jacques et Pierre recommandent à Paul de se souvenir des pauvres Eglises de Palestine, et de leur envoyer les offrandes des jeunes Eglises conquises sur le paganisme. Quel admirable moyen de conserver l'union dans la diversité! La charité sert de lien aux Eglises sans qu'il soit nécessaire de leur faire porter le joug d'une unité extérieure et légale. Personne ne contestera l'importance de cette conférence; elle avait amené la reconnaissance du libre apostolat de Paul; elle avait fourni par avance une sanction au ministère de ceux qui ont été appelé par Dieu, dans le cours des temps, à rompre l'enchaînement des délégations régulières.

A côté des conférences particulières, l'Eglise de Jérusalem eut des conférences publiques; elles portèrent

[1] Gal. II, 9.

non plus sur la question de l'apostolat de Paul, mais sur l'admission des païens dans l'Eglise. On leur a donné le nom emphatique de concile de Jérusalem; il n'y avait pas de meilleur moyen de faire ressortir le contraste entre ce premier des conciles et ceux qui l'ont suivi. Il en diffère aussi bien par sa composition que par le mode de ses délibérations et par ses résultats. Nous n'avons pas ici une assemblée cléricale, décidant souverainement des points de doctrine. On voit près des apôtres les anciens, et après les anciens la multitude des fidèles. Tous les chrétiens prennent part à la conférence, parce que tous s'intéressent également à la question posée[1]. Le concile de Jérusalem a un caractère essentiellement démocratique. Dans un temps où le niveau de la vie religieuse était si élevé, il n'y avait nul danger qu'une libre discussion compromît les plus graves intérêts de l'Eglise. Celle-ci n'avait pas encore ouvert sa porte à la foule confuse des chrétiens de nom. Si l'on demande où était le droit des fidèles, qui n'étaient ni anciens ni apôtres, de siéger dans le premier concile, nous n'aurons pas besoin d'invoquer la constitution générale de l'Eglise à cette époque. Il nous suffira de rappeler qu'il n'était pas un seul de ces chrétiens qui ne fût disposé à marcher au martyre. Ceux qui sont prêts à mourir pour l'Eglise ont vocation pour la diriger. Rien n'est plus propre à dissiper les fausses idées sur la charge apostolique que de considérer le rôle des apôtres au concile de Jérusalem. S'il était vrai qu'ils formassent une sorte de collége gouvernant

[1] Σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ, Actes XV, 22.

autocratiquement l'Eglise et décidant toutes les questions de doctrine et de pratique par leur infaillibilité personnelle, on les aurait vus se rassembler entre eux et prendre un arrêté qui eût décidé le point contesté. Ils eussent inauguré la voie où se sont engagés leurs prétendus successeurs; ils eussent réglé sans appel le mode d'admission des païens convertis. Au lieu d'un coup d'autorité apostolique nous avons une libre délibération à laquelle les apôtres prennent part comme les autres chrétiens, sans qu'ils invoquent des droits particuliers pour imposer leur opinion. Bien plus, l'homme le plus influent de la conférence, celui dont l'avis prédomine n'est pas un apôtre : c'est Jacques, frère du Seigneur, l'un des anciens de l'Eglise de Jérusalem. Les partisans de la hiérarchie prétendent que Pierre avait la présidence du concile. Ils se fondent sur le fait qu'il a développé son opinion avant les autres apôtres, et ils ne voient pas qu'ils transforment, comme toujours, la bouillante ardeur de son caractère en droit de primauté. Il n'est point exact, du reste, de prétendre que Pierre a ouvert les conférences. Les débats étaient commencés depuis longtemps lorsqu'il prit la parole. « Après une grande dispute, dit saint Luc, Pierre se leva[1]. »

On ne saurait trop admirer l'esprit de largeur qui présida aux délibérations du concile de Jérusalem. Nous avons déjà fait ressortir l'importance du point débattu. On ne peut contester qu'il n'y ait eu des divergences assez marquées dans l'assemblée, même en ne tenant

[1] Actes XV, 7

pas compte du parti des fanatiques. Entre Paul et Jacques, la différence était grande, bien que l'un et l'autre fussent d'accord pour aimer également Jésus-Christ. Pierre, déjà éclairé par une révélation, occupait une position intermédiaire. La masse des chrétiens penchait vers Jacques. Si chacun s'était renfermé dans son idée particulière, un schisme déplorable serait, à coup sûr, sorti de ces conférences. Mais la discussion fut conduite dans un esprit de liberté chrétienne, qui conjura tous ces dangers. La conférence commença par un débat violent et confus [1]. Sans doute les accusateurs de Paul et de Barnabas y prirent la plus grande part. Ce fut le premier choc des opinions contraires. Il était naturel que Pierre, qui avait vu le Saint-Esprit descendre sur les païens convertis, intervînt promptement dans la discussion. Il se contenta de rappeler les faits dont il avait été témoin, et d'en tirer les conséquences qui en découlaient. Puisque Dieu, dit-il, n'a point fait de différence entre les chrétiens sortis du paganisme et ceux qui avaient suivi scrupuleusement les pratiques du judaïsme, pourquoi leur imposer, dans les cérémonies légales, un joug inutile, un joug qu'aucun de nous n'a pu porter? Le salut n'est pas rattaché à la loi cérémonielle, mais il est un don de la grâce de Dieu [2]. Pierre, sans aborder la question brûlante de la circoncision, se contenta de poser en principe que la loi cérémonielle, dans son ensemble, ne saurait être imposée aux païens convertis.

[1] Actes XV, 7. — [2] Actes XV, 7-12.

Paul et Barnabas prennent la parole aussitôt après Pierre. Ils racontent les beaux résultats de leur mission en Asie Mineure. Ils peignent, sans doute avec feu, l'empressement des païens à écouter l'Evangile; ils mettent en regard l'endurcissement des Juifs. Ils montrent Serge Paul converti à Paphos; ils retracent le zèle et la charité des Eglises qu'ils ont laissées comme de brillantes lumières au milieu des ténèbres et de la corruption du paganisme asiatique [1]. L'assemblée est émue et réjouie. Mais aucun des chrétiens connus par leur attachement particulier au judaïsme n'avait encore émis son opinion. C'est eux pourtant qu'il importait le plus d'entendre, car ils formaient la majorité. Jacques, le frère du Seigneur, était le représentant de ces hommes sincères qui ne se sentaient pas libres d'abandonner pour eux-mêmes les cérémonies de la loi. Il remplit dans cette circonstance la mission qui lui avait été spécialement dévolue; il servit à ménager la transition entre l'ancienne loi et la loi nouvelle, entre la servitude légale et la liberté évangélique. On sent, en l'entendant, qu'il n'est pas encore arrivé au point de vue de Pierre et de Paul. Les oracles des prophètes ont plus de poids à ses yeux, pour établir la vocation des païens, que les grands principes de la nouvelle alliance [2]. La conclusion naturelle des discours de Pierre et de Paul aurait été l'abrogation complète de toute prescription légale pour les païens convertis. Jacques ne va pas si loin. Il veut d'abord que les chrétiens issus du judaïsme continuent à

[1] Actes XV, 12. [2] Actes XV, 13-18.

en observer toutes les ordonnances. Ils n'ont pas besoin de directions, puisqu'ils ont la loi de Moïse, qui est lue en tout lieu, chaque sabbat, dans les synagogues [1]. Quant aux chrétiens sortis du paganisme, Jacques propose un moyen terme. Il ne demande pas qu'on les contraigne d'être circoncis et qu'on les soumette à toutes les cérémonies légales. Il veut uniquement qu'on les astreigne aux conditions qui étaient imposées aux prosélytes de la porte, et qui témoignaient de leur renonciation aux coutumes païennes [2]. « Il faut leur mander, dit Jacques, de s'abstenir des viandes sacrifiées aux idoles, de l'impureté, des choses étouffées et du sang. » La première interdiction est expliquée par l'horreur des Juifs pour l'idolâtrie et tout ce qui s'y rapporte. La seconde avait sa raison d'être dans la corruption épouvantable du paganisme. Le relâchement des mœurs avait amené une tolérance excessive pour la débauche, et la conscience païenne était surtout faussée à cet endroit. On n'a qu'à parcourir les épîtres de Paul pour se convaincre qu'une pareille recommandation était très-opportune [3]. La troisième interdiction, celle des choses étouffées et du sang, se rapporte au commandement donné par Dieu à Noé aussitôt après le déluge [4]. On distinguait en effet entre les ordonnances révélées à Moïse et les ordonnances révélées à Noé ; ces dernières constituaient le

[1] Actes XV, 21.
[2] Thiersch, p. 127.
[3] On a cherché à tort un sens profond dans cette seconde interdiction, comme si elle portait sur les secondes noces ou sur les mariages aux degrés prohibés par le Lévitique (Lév. XVIII).
[4] Genèse IX, 4, 5.

judaïsme à sa plus faible puissance ; on en réclamait l'observation de la part des prosélytes de la porte. On comprend donc que Jacques y ait trouvé le moyen terme, qui devait éviter toute rupture.

On a prétendu que Jacques ne faisait aucune concession réelle par cette proposition, et qu'en réalité, il ménageait le triomphe du parti judaïsant. Mais n'était-ce donc rien que d'assimiler les chrétiens sortis du paganisme, et qui n'avaient rempli que les conditions exigées des prosélytes de la porte, aux prosélytes de la justice et aux Juifs de naissance? N'était-ce rien que de consentir à admettre des incirconcis dans l'Eglise? Qu'on se rappelle l'origine du débat, qui portait précisément sur la question de la circoncision, et l'on reconnaîtra que la solution proposée par Jacques donnait pleinement gain de cause à Paul et à Barnabas, tout en accordant une satisfaction légitime aux chrétiens juifs. La conférence se rangea tout entière du côté de Jacques, et on décida l'envoi de délégués à Antioche, munis d'une lettre circulaire renfermant la décision prise en commun à Jérusalem. Cette lettre est un modèle de largeur chrétienne. Elle n'est point accompagnée d'anathèmes ; elle n'a pas même le ton du commandement : ce n'est point la promulgation d'un décret. Après avoir exposé l'origine des contestations, elle se borne à mander aux Eglises *qu'elles feront bien* de se conformer aux résolutions prises à Jérusalem [1]. La lettre reconnaît que tous les assistants du concile ont participé à l'inspiration divine [2].

[1] Actes XV, 29.
[2] Il a semblé bon au Saint-Esprit *et à nous*.

Or, c'est à la suite d'une délibération prolongée que l'assemblée est arrivée au résultat qu'elle attribue au Saint-Esprit. Les premiers chrétiens ne se trompaient pas; ils avaient senti cet esprit au milieu d'eux. La manière calme et fraternelle dont ils avaient pu délibérer avait révélé sa présence, et comme ils avaient cherché loyalement la lumière, elle avait jailli de leurs discussions aussi pure et aussi éclatante que si elle était descendue du ciel par une révélation directe. Rien ne ressemble donc moins aux canons d'un concile du quatrième siècle que les arrêtés du concile de Jérusalem. Pris dans la liberté, ils s'adressent à la liberté chrétienne.

On se tromperait gravement, si l'on s'imaginait que la question du rapport des deux alliances eût été définitivement tranchée dans ces conférences. L'obligation d'observer la loi était encore imposée aux chrétiens d'origine juive. Les concessions faites aux païens convertis ne devaient pas suffire longtemps. Aussi l'opinion qui attribue une valeur permanente au décret de Jérusalem, ne peut se soutenir un moment. Ce décret était un compromis momentané dans l'intérêt de la paix de l'Eglise [1]. Plus tard, saint Paul n'a aucun scrupule de discuter librement l'un des points discutés, celui qui concerne les viandes sacrifiées aux idoles. Il déclare, dans sa première lettre aux Corinthiens, que la liberté évangélique bien comprise bannit les craintes d'une conscience timorée, et que le chrétien a le droit de manger de tout ce qui lui est présenté [2]. Il reconnaît cependant

[1] Baumgarten, t. II, p. 141. Lange, t. II, p. 184. Néander, t. I, p. 206.
[2] I Cor. X, 27.

que tout chrétien, pour ne pas scandaliser un frère dans la foi, doit restreindre momentanément sa liberté. L'ancienne Eglise n'a jamais admis le caractère obligatoire du concile de Jérusalem. « Une fois passé le temps où l'Eglise se partageait en deux fractions, dit saint Augustin, l'une venant de la circoncision, l'autre de l'incirconcision, qui, bien que reposant également sur la pierre de l'angle, se distinguaient par des traits bien caractérisés; une fois ce temps passé, quel chrétien se croirait tenu de s'abstenir de volatiles étouffés [1] ? »

§ II. — *La dispute d'Antioche.*

Aussitôt après le concile de Jérusalem, Paul retourna à Antioche avec Barnabas. Il y fut bientôt suivi par Pierre. C'est à cette époque qu'il faut placer le différend entre les deux apôtres, qui nous est raconté avec une courageuse franchise dans l'épître aux Galates [2]. Pierre, dont l'accord avec Paul avait été si complet aux conférences de Jérusalem, ne montra d'abord aucun scrupule à frayer librement avec les païens convertis. Mais à l'arrivée de quelques chrétiens judaïsants venus de Judée, il changea soudain de conduite; il se sépara de ceux qu'il avait traités comme frères et entraîna plusieurs disciples, et entre autres Barnabas, à suivre son exemple. Comment s'expliquer un tel revirement? Com-

[1] « Quis jam christianus observat ut turdes vel minutiores aviculos non attingat, nisi quarum sanguis effusus est? » Saint Augustin, *Contra Faust.*, liv. XXXII, c. XIII.

[2] Gal. II, 11-15.

ment de tels scrupules se produisaient-ils après le concile de Jérusalem, et que faisaient à Antioche ces délégués de Jacques, dont le rôle avait été si conciliant aux conférences? Ces questions demeurent insolubles aussi longtemps qu'on transporte dans l'histoire morale et religieuse l'inflexible enchaînement de la logique purement rationnelle. Pour celui qui connaît la mobilité de la nature humaine, ses défaillances et ses réactions étranges, les faits qui se passèrent à Antioche ne s'expliquent que trop facilement. Le concile de Jérusalem était loin d'avoir tranché le grand problème de la primitive Eglise. Il ne résultait nullement de ses décrets que les chrétiens juifs et les païens convertis fussent sur le même rang, puisque les premiers étaient encore tenus d'observer les prescriptions du mosaïsme. La barrière était abaissée; elle n'était pas abattue. Aussi à peine l'arrêté fut-il rendu qu'il reçut des interprétations différentes. Paul en tirait des conséquences qui y étaient bien implicitement renfermées, mais qui n'en découlaient pas avec la même évidence aux yeux de tous. Il pensait que désormais les chrétiens sortis du judaïsme pouvaient s'asseoir librement à la même table que les païens convertis; ce qui impliquait l'abrogation formelle de toute une portion de la loi de Moïse. Evidemment, rien n'était plus logique, une fois admis le principe que les païens convertis avaient le droit d'entrer dans l'Eglise sans passer par la circoncision. Mais Jacques n'avait pas prévu cette application du décret. Il l'avait écartée d'avance en insistant sur les devoirs des Juifs de naissance de se conformer à la loi de Moïse telle qu'elle était lue dans toutes les synago-

gues[1]. On comprend qu'il n'eût pas appris sans alarmes la large interprétation donnée à Antioche au décret, et qu'il ait envoyé des délégués de son Eglise pour mettre fin à une innovation qui lui semblait contraire à l'opinion conciliante dont il avait été le sage promoteur. Il est probable que les délégués de Jacques n'avaient ni sa largeur de cœur, ni son esprit conciliant. Ils étaient plus de son parti que lui-même, et ils apportaient dans leur mission un esprit d'intolérance dont ils étaient seuls responsables. Pierre, qui ne voulait pas rompre avec l'Eglise de Jérusalem, se laissa entraîner à une concession regrettable au point de vue de la franchise comme à celui du courage moral. Les défenseurs de sa primauté ne voient dans cet acte qu'une légère erreur de conduite, qui ne saurait porter atteinte à son infaillibilité doctrinale. Ils oublient que Pierre, en refusant de manger avec les païens convertis, donnait gain de cause à une doctrine fausse. En effet, une question doctrinale était en jeu dans cette question de pratique chrétienne; il niait par le fait l'égalité des chrétiens d'origine différente; or, c'était professer une erreur positive. Toutes les subtilités d'une habile discussion n'empêcheront pas de reconnaître que son infaillibilité prétendue a fait naufrage à Antioche. Paul lui résista ouvertement; il fit remarquer tout ce que sa conduite avait d'illogique et de coupable, et il conquit ainsi, de haute lutte, l'une des plus importantes conséquences du décret de Jérusalem. Il préparait le moment

[1] Actes XV, 21

où, comme un échafaudage destiné à disparaître, cet ordre de choses transitoire ferait place à l'abrogation complète de l'ancienne loi. La suite de cette histoire démontrera que la lutte entre Pierre et Paul fut aussi passagère qu'elle avait été vive. Le grand apôtre était à la veille d'entreprendre un nouveau voyage missionnaire. Il désirait visiter les Eglises qu'il avait fondées; il ignorait encore combien ce plan serait élargi par Dieu, et il était loin de prévoir qu'il était appelé à porter l'Evangile au centre même du paganisme occidental[1].

[1] Voir la note E à la fin du volume.

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS.

—

Note A. — *Littérature du sujet.*

Nous nous bornons à indiquer ici les ouvrages principaux sur le siècle apostolique, ceux du moins dont nous avons tenu compte. Il va sans dire que la source principale est le Nouveau Testament. Nous discuterons dans le cours de cet ouvrage le titre de chacun des livres qui le composent, à notre confiance. L'antiquité chrétienne nous offre également de précieux renseignements. L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe[1], les écrits des Pères des trois premiers siècles, surtout les *Philosophoumena* de saint Hippolyte, le traité de saint Jérôme *De Viris illustribus Ecclesiæ*, les fragments des premiers Pères renfermés dans le *Spicilegium* de Grabe, et dans les *Reliquiæ sacræ* de Routh[2], ont été sans cesse consultés par nous. Si nous en venons maintenant aux diverses appréciations sur l'antiquité chrétienne, nous citerons tout d'abord pour l'ancienne école catholique les *Annales* de Baronius, immense répertoire de la tradition catholique, où l'érudition égale l'absence de critique[3], puis les *Mémoires* de Lenain de Tillemont, où il y a plus de conscience, mais guère plus de critique, bien qu'ils soient toujours précieux à consulter[4]. Le catholicisme contemporain n'a consacré en France que bien peu d'ouvrages à l'histoire du siècle apostolique. L'indigeste fatras décoré par Rohrbacher du nom d'Histoire ecclésiastique est au-dessous de toute appréciation sérieuse : c'est la plus inintelligente des com-

[1] Eusebii Pamphili *Eccles. Hist.*, libri decem (édit. Valesius. Paris, 1659).

[2] *Spicilegium S. Patrum*, Joannes Ernestus Grabe. Oxoniæ, 2 v.— Routh, *Reliquiæ sacræ*, 5 vol. 1846.

[3] C. Baronii *Annales ecclesiastici*, 1588-1607.

[4] *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles.* Paris, 1693, 16 vol.

pilations. L'Allemagne a donné au catholicisme un historien distingué dans Dœllinger, mais qui, retenu par les liens d'un système imposé d'avance, n'a pu juger les faits avec impartialité. Un ouvrage récent appartenant à la même école, l'*Histoire de la Révélation*, de Messmer, professeur de théologie [1], essaye de défendre la hiérarchie par l'histoire, avec une grande modération de langage, un esprit ingénieux, mais aussi avec des idées évidemment préconçues. M. Albert de Broglie, dans le discours préliminaire de son Histoire du quatrième siècle, a présenté une esquisse brillante du premier âge du christianisme, mais à laquelle manque la démonstration scientifique qu'il n'a pas du reste prétendu donner [2].

Nous n'avons pas à rappeler ici les souvenirs historiques de l'ancien protestantisme. Nous nous bornerons à rappeler les *Centuries de Magdebourg* en Allemagne, et la savante *Histoire ecclésiastique* de Basnage en France [3]; ce savant auteur est trop dominé par le point de vue controversiste pour exposer avec une largeur suffisante les destinées de l'Eglise primitive. En Angleterre, les histoires ecclésiastiques abondent; mais celles où l'on remarque la critique et l'enchaînement historique sont rares. Le puseyisme a largement contribué à fausser l'histoire des premiers temps de l'Eglise, comme aussi le dogmatisme étroit qui veut à tout prix se reconnaître dans la théologie des apôtres. Pourtant quelques progrès ont été déjà accomplis sous l'influence de l'Allemagne. Nous citerons le bel ouvrage de Howson sur la vie et les écrits de saint Paul [4], trop diffus et trop confus d'épisodes, comme aussi les commentaires de MM. Stanley et Jowett sur les épîtres du même apôtre; ces théologiens distingués ont trouvé le vrai secret de ranimer l'intérêt en faveur des études exégétiques en se plaçant sur le terrain de l'histoire. Jusqu'ici, en France, nous avons eu quelques essais distingués, comme le commentaire de M. Rillet sur l'*Epître aux Philippiens*, et celui de M. Arnaud sur l'*Epitre de saint Jude*. On peut aussi trouver quelques précieuses indications dans les Discours sur saint Paul, par A. Monod, comme dans quelques thèses récentes.

1 *Geschichte der Offenbarung*, von Aloïs Messmer. Freiburg in Brisgau, 1857.

2 *L'Eglise et l'empire romain au quatrième siècle*, par A. de Broglie. Paris, 1856.

3 *Histoire de l'Eglise depuis Jésus-Christ*, par Basnage. La Haye, 1724.

4 *The Life and Epistles of S. Paul*, by J.-S. Howson 2 vol., London, 1856.

La *Revue de théologie*, fondée à Strasbourg par M. Colani, a abordé le plus grand nombre des problèmes qui se posent à l'occasion du siècle apostolique. Nous avons tenu un compte sérieux de ces travaux, lors même que nous en repoussions les conclusions. Nous rappellerons aussi une série d'articles de M. Réville sur le premier siècle de l'Eglise, insérés dans le journal *le Lien* (années 1856 et 1857). Le savant ouvrage de M. Reuss sur l'*Histoire de la théologie au siècle apostolique*, que nous avons constamment eu sous les yeux, soit pour le consulter, soit pour le réfuter, est comme une transition entre la France et l'Allemagne, car il nous transporte sur le champ si labouré de la critique germanique[1].

Il ne nous est pas possible d'énumérer tous les travaux accumulés depuis cinquante ans dans cette partie de la théologie contemporaine. Nous ne mentionnerons que les ouvrages les plus caractéristiques. Rappelons d'abord tous les trésors innombrables de l'exégèse; ces manuels exégétiques si riches, si précis de De Wette; les commentaires si vivants d'Olshausen et de Tholuck; les grands travaux de Lucke sur les écrits de saint Jean, et de Bleek sur l'*Epitre aux Hébreux*, et tant d'autres ouvrages d'une science si solide et si sûre qu'on ne doit jamais se lasser de consulter dans l'étude du premier siècle de l'Eglise. Si nous en venons à l'histoire proprement dite de cette époque, nous citerons en première ligne l'*Histoire de la fondation de l'Eglise apostolique*, par Néander[2], dont nous avons une traduction par M. Fontanès, mais dont la dernière édition allemande doit être consultée de préférence. On y retrouve cette piété profonde, cette largeur de vues, cette spiritualité élevée, cette pénétration historique qui caractérisent le grand historien. Nous lui devons beaucoup, tout en reconnaissant qu'il ne saurait plus absolument suffire à cause du renouvellement incessant de la discussion pendant le cours de ces dernières années. Nous citerons encore, comme appartenant à la même tendance, le livre de M. Philippe Schaff, professeur à Mersebourg, aux Etats-Unis. On y trouve beaucoup d'éru-

[1] *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, par Ed. Reuss. Strasbourg, 1852.

[2] *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel* von Aug. Neander (4e édit.). Hamburg, 1847.

dition, un talent remarquable d'exposition, mais peut-être trop de prudence théologique, et une sorte d'effroi de conclure nettement dans les questions délicates[1]. Le *Siècle apostolique* de Lange, publié récemment, réunit les qualités et les défauts de ce théologien original et fécond, aussi aventureux que savant, qu'il faut à la fois consulter avec sympathie et surveiller avec soin[2]. L'*Histoire des Apôtres ou le Développement de l'Eglise de Jérusalem jusqu'à Rome*, par Baumgarten, se fait remarquer par une étude très-attentive et très-approfondie des documents sacrés, et une exposition animée qui tire un riche parti des sources[3]. L'auteur nous fait suivre avec une grande clarté les transformations graduelles opérées dans l'Eglise apostolique depuis ses premiers jours jusqu'au triomphe de l'universalisme chrétien, sans cependant exagérer les divergences et sans voir deux Eglises opposées au sein du christianisme primitif.

Les idées sacerdotales et hiérarchiques, ou plutôt l'idée irvingienne est représentée par Thiersch. Malgré l'étroitesse de son point de vue, son *Histoire du siecle apostolique* est écrite avec tant de piété, tant d'art et tant de finesse, qu'elle ravive incessamment l'intérêt pour ce beau sujet. Thiersch est un adversaire qu'on ne combat qu'avec des sentiments de sympathie et de reconnaissance[4].

L'école de Tubingue est avant tout représentée par son chef, le savant Baur. Son livre sur saint Paul et son *Histoire des trois premiers siècles*, — en particulier les quelques pages consacrées au premier, — contiennent tout le programme de cette école théologique, qui, après s'être surpassée elle-même avec Schwegler dans son livre sur *les temps qui suivent le siècle apostolique*[5], a pris des allures plus modérées avec Hilgenfeld. On sait que Ritschl, dans la seconde édition de son livre sur la formation de l'Eglise catholique, a répudié les principes de l'école de Tubingue[6]. Ewald occupe une place à part dans ces débats sur le Nouveau Testament, comme dans ceux

1 *Geschichte der apostolischen Kirche*, von Philipp Schaff. Leipzig, 1854.

2 *Die Geschichte der Kirche. Das apostolische Zeitalter*, von J.-P. Lange, 1853.

3 *Die Apostel-Geschichte oder der Entwickelungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom*, von Baumgarten. 1852.

4 *Die Kirche vom apostolischen Zeitalter*, W.-J. Thiersch. 1852.

5 *Das nachapostolische Zeitalter*, von Albert Schwegler. 2 vol. Tubingen, 1846

6 *Entstehung der altkatholischen Kirche*, von Ritschl. 2e édition.

sur l'Ancien[1]. Nous citerons encore l'ouvrage de polémique de Lechler contre l'école de Tubingue[2], l'*Histoire des écrits sacrés du Nouveau Testament*, par M. Reuss[3], et pour ce qui concerne la théologie biblique, l'excellent ouvrage de Schmid, de Tubingue[4]. Du reste, nous avons indiqué avec soin, au bas de chaque page, les livres cités par nous.

Note B. — *De la chronologie des Actes.*

Il est extrêmement difficile de fixer d'une manière précise la chronologie détaillée du siècle apostolique. Il faut ici se garder avec soin de tout arbitraire, et se contenter, à part quelques données certaines, de résultats approximatifs. Wieseler, dans son savant ouvrage sur la chronologie des Actes[5], s'est trop laissé entraîner, à notre sens, par son désir de fixer la date de tous les principaux événements. Il multiplie les combinaisons ingénieuses; mais il ne réussit pas à déterminer avec certitude l'ordre des temps, parce que trop souvent ses calculs reposent sur des hypothèses. Toutefois, il est quelques points fixes auxquels on peut se tenir, et qui permettent de s'orienter dans l'histoire de l'Eglise primitive; ce sont les points où cette histoire se rencontre avec l'histoire générale du monde. Nous obtenons ainsi quatre dates précises : 1° celle de la mort d'Hérode Agrippa (Actes XIII, 23); 2° la famine sous Claude (Actes XI, 17); 3° l'expulsion des Juifs de Rome (Actes XVIII, 2); 4° l'entrée en charge de Festus.

Hérode Agrippa est mort en l'an 44, d'après Josèphe (*Antiquités*, liv. XIX, IX, 2). Le même auteur place la grande famine qui eut lieu sous le règne de Claude, sous le proconsulat de Caspius Fadus et de Tibérius Alexandre (Josèphe, *Antiquités*, XX, V, 2). Or, Caspius Fadus ayant été envoyé en Judée après la mort d'Agrippa, la famine n'a pu éclater avant la fin de l'an 44. Elle n'a même atteint la Judée que quelque temps après la mort du roi; car à cette

[1] *Die Sendschreiben des Apost. Paulus*, von Ewald. 1857.
[2] *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter*, von Lechler (2e édit. 1857).
[3] *Die Geschichte der Heiligen Schriften des Neuen Testaments*, von Ed. Reuss (2e édition, 1853).
[4] Schmid, *Biblische Theologie*. 1853.
5 *Chronologie des apostolischen Zeitalters*, von Karl Wieseler. 1848.

époque les Sidoniens, pressés par la disette, se rapprochaient des Juifs afin de profiter de l'abondance de leur pays. Ce n'est donc que dans le cours de l'année 45 que la Judée fut atteinte par le fléau, et que Paul et Barnabas portèrent à Jérusalem les offrandes de l'Eglise d'Antioche.

Quant à l'expulsion des Juifs de Rome, Suétone (Claude, 25) l'attribue à Claude. Tacite (*Annales*, XII, 52), qui, sous le nom de *mathematici*, comprend tous les fauteurs de superstitions orientales, rapporte cette expulsion à l'année 52[1]. Ce serait à cette époque que Priscille et Aquilas auraient quitté Rome.

La date de l'entrée en charge de Festus se détermine de la manière suivante : d'après Josèphe (*Antiq.*,VIII, xx), Félix, déposé pour ses exactions, n'échappa à la condamnation que grâce à l'intercession de Pallas. Il fallait donc que celui-ci ne fût pas encore disgracié. Or, sa disgrâce et sa mort eurent lieu en l'an 62. Festus entra donc en charge avant cette époque. Josèphe nous apprend qu'il meurt déjà en l'an 62; mais une année ne suffit pas pour tous les événements accomplis pendant le proconsulat de Festus. Il faut donc reporter au moins à l'an 60 son entrée en charge.

La date de la mort d'Hérode Agrippa nous donne la date de la mort de Jacques, et la fixe à l'an 44. Celle de la famine nous fournit celle du voyage de Paul et de Barnabas à Jérusalem pour y porter la collecte d'Antioche. Evidemment, il faut reporter de plusieurs années en arrière la conversion de l'Apôtre; car, d'après Gal. I, 16, 24, Paul a attendu trois années depuis sa conversion avant de se rendre à Jérusalem. De plus, il a séjourné à Césarée et à Tarse (Actes IX, 30), puis à Antioche (Actes XI, 25). Ces divers séjours sur lesquels nous n'avons pas de détails précis, ont pu durer plusieurs années. Il faut donc placer la conversion de saint Paul entre l'an 38 et l'an 40. Le voyage à Jérusalem, dont il parle dans l'épître aux Galates (Gal. II, 1), et qu'il reporte quatorze ans après les temps qui suivirent sa conversion, ne peut pas servir à fixer la date de celle-ci, car les désignations chronologiques de l'Apôtre sont très-vagues (Comp. Gal. I, 21 à II, 1). L'expulsion des Juifs de Rome coïncidant avec sa rencontre à Corinthe avec Priscille et Aquilas, nous pouvons fixer à l'an 52 son arrivée dans cette ville, et à

[1] Wieseler, p. 125.

l'an 58 ou 60 sa comparution devant Festus. Ainsi, la première période de l'âge apostolique va de l'an 30 à l'an 48 ou 50. La conversion de Paul a lieu vers l'an 38 et la mort d'Etienne vers l'an 37. Le premier voyage missionnaire de Paul commence après l'an 45 vers l'an 46, et doit se terminer vers l'an 50. La seconde période commence à peu près alors. Le séjour de Paul à Corinthe a lieu en 52, et de 52 à 58, il fait son dernier grand voyage. Nous verrons plus tard comment il est probable que la seconde période de l'âge apostolique finit avec la vie de l'Apôtre, vers l'an 65.

Note C. — *De la source principale de l'histoire de l'Eglise primitive.*

Notre source principale est le livre connu sous le nom d'*Actes des Apôtres.* Il faut tout d'abord que nous en démontrions la crédibilité. L'authenticité du livre a été généralement reconnue dans l'ancienne Eglise, à partir d'Irénée. « Quoniam autem is Lucas inseparabilis fuit a Paulo, et cooperarius ejus in Evangelio, ipse fecit manifestum » (Actes XV, 39. Irénée, *Adv. Hæres.*, liv. III, c. XIV, 1). La lettre de l'Eglise de Lyon aux Eglises d'Asie Mineure cite les Actes (Voir Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, c. II). Clément d'Alexandrie attribue les Actes à Luc : Καθὼς καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων ἀπομνημονεύει τὸν Παῦλον λέγοντα ἄνδρες Ἀθηναῖοι (*Stromat.* V, 588. Voir aussi Tertullien : « Cum in eodem commentario Lucæ tertia hora orationis demonstretur » (*De jejun*, c, X. *De baptismo*, c. X). Antérieurement à Irénée, on trouve quelques allusions à des passages des Actes dans les Pères apostoliques et dans Justin Martyr. On est frappé de l'accord qui existe entre le récit de Luc et la manière dont ces Pères parlent du premier siècle de l'Eglise chrétienne. Nous pouvons donc dire que la preuve externe est en faveur de l'authenticité des Actes. Reste à savoir si la preuve interne lui est aussi défavorable qu'on l'a prétendu. L'école de Tubingue s'est prononcée très-catégoriquement contre l'authenticité du livre des Actes. Elle y voit un écrit du second siècle destiné à faciliter le rapprochement entre les chrétiens judaïsants et les chrétiens disciples de Paul. Ce n'est pas une histoire; c'est un compromis tenté au moyen de l'histoire. L'auteur aurait cherché à opérer une sorte de réconciliation rétrospective entre Pierre et Paul; il n'a fait

qu'obéir à l'inspiration de l'Eglise de son temps, qui éprouvait le besoin d'effacer le souvenir de débats irritants. Pour atteindre son but, il n'aurait rien trouvé de mieux que de mettre dans la bouche de Pierre les doctrines de Paul, et d'effacer tout ce qui était fortement accentué dans les discours de ce dernier. Schwegler et Baur prétendent que le Paul des Actes n'est pas celui des Epîtres, bien plus énergique selon eux dans sa controverse[1]. M. Reuss, qui ne dément jamais sa sagacité critique, place le livre des Actes, ainsi que De Wette, à sa date traditionnelle; mais il nous semble faire une concession trop large à l'école de Tubingue, en admettant que l'histoire du premier siècle a été plus ou moins remaniée dans les Actes dans les intérêts d'une conciliation opérée après coup entre les partis[2].

Le point de départ de l'appréciation de Baur et de Schewegler est l'idée qu'il y a eu une division profonde entre les apôtres, et que cette division s'est perpétuée jusqu'à leur mort. La réfutation de cette erreur résultera des développements de cette histoire. Nous montrerons qu'il n'y eut de polémique vive et acerbe qu'entre saint Paul et les faux docteurs de Corinthe et de Galatie, et que s'il y eut au premier abord un certain étonnement causé par sa proclamation de l'universalisme chrétien, l'accord entre lui et les autres apôtres fut immédiatement réalisé. Il n'y avait donc pas lieu de réconcilier après coup des hommes qui n'avaient jamais été des ennemis. Tant qu'on admet l'authenticité de la première épître de saint Pierre, on ne parviendra pas à établir une opposition radicale entre les deux apôtres. Ils n'ont pas eu besoin qu'on falsifiât les faits à leur profit pour démontrer après leur mort une bonne harmonie qui avait existé pendant leur vie. L'auteur du livre des Actes n'est pas un chroniqueur inintelligent qui se borne à donner le matériel de l'histoire, en quelque sorte, les faits bruts. C'est un historien intelligent qui saisit l'enchaînement des faits. Le tableau qu'il trace a de l'horizon et de la perspective; il éclaire le présent par l'avenir; il nous fait pressentir, dès les premières pages de son livre, la solution des questions débattues. Cette solution est pour

[1] Schwegler, *Nachapostolische Zeitalter*, II, 111. Baur, *Paulus*, p. 5. *Das Christenthum der drei Erts. Jahrh.*, p. 112

[2] Reuss, *Hist. de la théolog. chrét. au siècle apostol.*, II, p. 591. *Geschichte der Heilig. Schrift des N. T.*, § 210.

lui la substitution de l'universalisme chrétien au particularisme juif; mais s'il est vrai, comme nous le pensons, que cette solution ait été en réalité le dénoûment de la première période de l'histoire de l'Eglise apostolique, il a rempli son devoir d'historien en nous la faisant pressentir. Il nous est impossible de reconnaître aucune trace de falsification dans son récit. Il ne cherche point à atténuer le caractère judaïque du culte de l'Eglise de Jérusalem; il nous la montre assidue dans le temple, accomplissant toutes les pratiques de la loi cérémonielle. Les premiers discours de Pierre sont pénétrés du souffle de l'Ancien Testament; ils ne portent pas trace de l'universalisme chrétien; le salut lui semble encore appartenir tout d'abord à la descendance d'Abraham (Actes II, 39). Quant à l'objection tirée de la différence de langage de Paul dans les Actes et dans les Epîtres, elle ne présente aucune difficulté sérieuse. Le livre des Actes s'attache bien plutôt à raconter la fondation des Eglises qu'à nous présenter le tableau de leur vie intérieure et de leurs luttes intestines. Il était naturel que le langage de Paul missionnaire différât quelque peu de celui de Paul controversiste. Combien de fois, d'ailleurs, dans les Actes, sa parole ne prend-elle pas un accent énergique et passionné, qui rappelle certains chapitres des lettres aux Corinthiens et aux Galates (Actes XIII, 40-42, 46-48; XXIII, 3; XXVIII, 25).

On a prétendu que les Actes étaient un composé de plusieurs documents. Il y règne cependant une unité de style et de composition trop frappante pour que nous n'y reconnaissions pas une seule main, et précisément la main qui a écrit le troisième évangile[1]. Nous ne voyons aucune raison sérieuse d'admettre l'hypothèse qui attribue à Timothée la seconde partie des Actes, celle où le narrateur se donne comme un témoin immédiat des faits qu'il raconte. Evidemment, la manière dont ce narrateur parle de Timothée écarte cette supposition (Actes XIX, 22; XX, 4).

L'opinion traditionnelle qui attribue à Luc la composition des Actes nous semble la plus plausible; il est notoire qu'il a été l'un des compagnons des derniers voyages de Paul (Coloss. IV, 14; Philém. 24, et 2 Tim. IV, 11). Nous ne faisons aucune difficulté d'ad-

[1] Voir De Wette, *Apostol. Geschichte Einleit*, p. 4, et aussi l'article *Lucas* dans l'*Encyclopédie Herzog*.

mettre qu'il a profité, pour les Actes comme pour son évangile, de documents écrits. Les lettres et les discours insérés dans son histoire n'ont probablement pas été retenus de mémoire. Quant à la date de l'écrit, il est impossible de la fixer avec certitude. Il nous semble que le livre qui se termine si brusquement a dû être écrit avant la mort de saint Paul, ou peu de temps après.

Note D. — *Le miracle de la Pentecôte.*

On ne peut contester que le récit de saint Luc ne présente quelques difficultés sérieuses. On ne comprend pas d'abord le but du miracle ; car les Juifs étrangers qui étaient à Jérusalem comprenaient tous la langue araméenne. En second lieu, l'effusion extraordinaire de l'Esprit ne paraît pas accompagnée du don des langues étrangères dans d'autres passages des Actes (Actes X, 44). Troisièmement, le γλώσσαις λαλεῖν dont il est fait mention 1 Cor. XIV, 2, est très-différent du don des langues à la Pentecôte ; car bien loin que celui qui parle les langues à Corinthe ait le privilége d'être compris des étrangers, il a besoin d'un interprète dans sa propre Eglise. On a multiplié les explications de ce difficile problème de critique sacrée. Les uns, comme Bilroth, ont vu dans le don des langues à la Pentecôte la langue primitive de l'humanité un moment retrouvée. D'autres, comme Bunsen[1], prétendent que les premiers chrétiens, à la Pentecôte, parlèrent la langue araméenne usuelle, comprise de tout le monde, au lieu de la langue sacrée, l'antique hébreu, réservé jusqu'alors à l'adoration. L'étonnement des auditeurs aurait été motivé par ce fait entièrement nouveau et d'ailleurs très-conforme à l'esprit de l'universalisme chrétien. Mais, pour admettre cette hypothèse, il faut mettre entièrement de côté le récit sacré qui, évidemment, a voulu dire autre chose. Olshausen, dans son commentaire, assimile le don des langues à un phénomène magnétique. Les apôtres, lisant dans le cœur de leurs auditeurs, auraient employé leur propre langage : singulière théorie, qui met l'inspiré dans la dépendance absolue de ceux qu'il doit instruire. Néander identifie le don des langues de la Pentecôte avec le don des langues à Corinthe, et met sur le compte d'une erreur de Luc

[1] *Introduction à la 2e édition anglaise d'Hyppolytus.*

les détails du récit qui ne cadrent pas avec cette explication [1].

Quant à nous, nous admettrions bien difficilement que sur un fait de cette importance, la tradition primitive de l'Eglise eût été déjà entachée d'erreur et d'inexactitude. Nous ne voyons aucune difficulté à croire que le miracle du don des langues a eu un caractère spécial le jour de la Pentecôte. Ce fut un langage extatique, et par là, il fut semblable au don des langues à Corinthe; mais il s'en distingua par son intelligibilité. Pourquoi le même miracle ne se serait-il pas diversifié au siècle apostolique? Ce qu'il y avait d'extraordinaire et d'unique dans le jour de la Pentecôte explique que le miracle du don des langues fut en quelque sorte élevé ce jour-là à sa plus haute puissance. Il complétait d'une manière admirable le symbolisme divin que nous avons reconnu dans les circonstances merveilleuses qui accompagnèrent la première effusion du Saint-Esprit.

Note E. — *Le Concile de Jérusalem.*

La question du concile et de la conférence de Jérusalem est une de celles qui ont provoqué, ces derniers temps, les discussions les plus vives. L'école de Tubingue partant de la supposition que le récit des Actes (c. XV) et celui de l'épître aux Galates (Gal. II, 11) se rapportent au même fait, en tire naturellement parti contre saint Luc. Elle fait ressortir trois contradictions principales entre les deux récits : 1° Dans les Actes, les conférences sont publiques; dans l'épître aux Galates, elles sont particulières (Baur, *Paulus*, p. 115. *Das Christenth. der dei erst. Jahrhund*, p. 52, 53). Nous avons déjà répondu à cette objection en montrant que la nature même des deux questions à débattre explique la coïncidence de conférences publiques et de conférences particulières. Quand Baur déclare que le silence de Paul sur le décret de Jérusalem, dans l'épître aux Galates, est inexplicable, il oublie que l'Apôtre n'avait à traiter en Galatie que la question concernant son apostolat, et qu'en conséquence le résultat des conférences particulières lui importait seul. Rappelons, d'ailleurs, que le décret de Jérusalem n'était qu'un décret transitoire. 2° D'après le récit des Actes, dit Schwegler (*Nachapost. Zeit.*, I, 126), les apôtres sont dans un parfait accord, tandis que

[1] Néander, *Pflanz.*, I, p. 28.

dans l'épître aux Galates ils apparaissent profondément divisés entre eux. La première assertion n'est pas plus exacte que la seconde. Les apôtres, dans les Actes, montrent un esprit large et conciliant, mais on ne peut contester qu'il n'y ait encore bien de la distance entre le point de vue de Jacques et celui de Paul. Il nous est impossible de trouver dans les Galates la trace d'une opposition tranchée entre les apôtres. Nous les voyons, au contraire, se donner la main d'association (Gal. II, 9). On insiste sur les expressions légèrement ironiques de Paul : Ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι. Οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι (Gal. II, 6-9). Mais l'ironie est ici dirigée non contre les apôtres eux-mêmes, mais contre ceux qui, par esprit de parti, exagèrent leur autorité apostolique au détriment de celle de Paul. 3° L'école de Tubingue, pour ruiner la crédibilité du récit de Luc, cherche à établir qu'il y a contradiction entre les discours prononcés au concile de Jérusalem et les résultats obtenus. Les discours, d'après elle, sont animés d'un esprit libéral, tandis que le résultat du concile consacre le triomphe du parti judaïsant. Mais nos adversaires oublient que le discours de Jacques n'est pas identique à celui de Pierre. Le premier représentait alors la majorité de l'Eglise ; il gardait plus d'un scrupule judaïque, tout en désirant vivement l'union et la conciliation. Dans quelle assemblée délibérante ne voit-on pas fréquemment le vote donner raison au parti mitoyen, bien que le libéralisme le plus élevé s'y soit fait entendre? Nous nions, d'ailleurs, que le concile ait assuré le triomphe du parti judaïsant. Celui-ci avait reçu un coup mortel de l'arrêté qui déclarait que la circoncision n'était plus obligatoire pour les prosélytes sortis du paganisme. L'école de Tubingue s'est surtout appuyée sur la seconde des conditions qui étaient imposées aux néophytes des pays étrangers : l'abstention de toute impureté. Tandis que Schwegler (N. A. I. 127) voit dans le mot πορνεία l'interdiction des secondes noces, d'autres théologiens y ont vu la défense des mariages consanguins interdits par le Lévitique (Lév. XVIII, 16). Mais c'est chercher un sens bien éloigné pour une expression bien simple. On a aussi prétendu que les conclusions du concile de Jérusalem sont identiques aux principes constitutifs du système des Ebionites tel qu'il est développé dans les *Clémentines*. Mais il est évident, à nos yeux, que la renonciation au rite de la circoncision, un siècle au moins après le concile de Jérusalem, n'avait aucune importance. Au

concile de Jérusalem, c'était faire une concession considérable; un siècle plus tard, le fait était acquis, et on ne pouvait revenir sur cette conquête. Nous ne saurions donc admettre l'hypothèse que les discours du concile sont fabriqués et que le décret seul est authentique. La délibération nous semble en parfaite harmonie avec son résultat. Nous avons déjà répondu à l'objection tirée de la querelle de Pierre et de Paul à Antioche.

TABLE DES MATIERES

—

HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE.

Notes et éclaircissements.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

HISTOIRE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE CH. MEYRUEIS
13, RUE CUJAS. — 1870.

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

PAR

E. DE PRESSENSÉ

PREMIÈRE SÉRIE

LE SIÈCLE APOSTOLIQUE

DEUXIÈME VOLUME

DEUXIÈME ÉDITION

Ubi Christus, ibi Ecclesia.

PARIS
LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS, ÉDITEUR
RUE DES SAINTS-PÈRES, 33 (PRÈS LA CHARITÉ)
1870

HISTOIRE

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

DE L'ÉGLISE CHRÉTIENNE

LE PREMIER SIÈCLE

—

LIVRE II.

DEUXIÈME PÉRIODE DE L'AGE APOSTOLIQUE.

L'ÉGLISE APOSTOLIQUE JUSQU'A LA MORT DE SAINT PAUL.

DE L'AN 50 A L'AN 65.

—

CHAPITRE I.

LES MISSIONS DE L'ÉGLISE PENDANT CETTE PÉRIODE.

§ I. —*Deuxième voyage missionnaire de saint Paul.*

Paul, après les conférences de Jérusalem, ne fit qu'un court séjour à Antioche. Il désirait visiter les Eglises qu'il avait fondées et porter l'Evangile dans de nouvelles contrées. Dans son plan primitif, il devait être accom-

pagné de Barnabas, mais celui-ci ne voulait pas se séparer de Marc, et Paul ne trouvait pas raisonnable de prendre avec eux le jeune disciple qui les avait quittés en Pamphylie. Il ne voulait pas sans doute être entravé dans ses libres allures par un chrétien encore timoré et imbu de préjugés juifs. Après une contestation assez vive, Paul et Barnabas se séparèrent. Le second se rendit dans l'île de Chypre, sa patrie, avec Marc, tandis que Paul retourna en Asie Mineure, accompagné cette fois de Silas. Nous verrons le nombre de ses compagnons de voyage s'accroître dans la suite. L'appui de ces hommes dévoués à sa doctrine et à sa personne lui était très-nécessaire au moment où il s'engageait au milieu des plus épaisses ténèbres du paganisme. L'Apôtre n'aurait pu suffire seul à la tâche immense de fonder des Eglises et de diriger leurs premiers pas dans une carrière si nouvelle. L'isolement d'ailleurs aurait diminué ses forces, car il avait autant de tendresse que d'énergie dans le cœur. Ses compagnons s'associent complétement à son œuvre; ils en partagent la responsabilité et paraissent bien plus ses amis, ses collaborateurs et ses disciples, que ses subordonnés. Ils subissent son influence, mais ils ne portent pas son joug. Silas ou Silvain, qui partit d'Antioche avec Paul, occupait un rang distingué dans l'Eglise de Jérusalem. Il avait été au nombre des délégués qui portèrent à Antioche les résolutions de la conférence [1] : on peut conclure de cette mission de confiance qu'il avait montré un esprit libéral et conciliant

[1] Actes XV, 22.

dans la délibération. Il servait en quelque sorte de lien entre l'Eglise d'Antioche et l'Eglise de Jérusalem. Aussi celle-ci se trouvait-elle engagée directement, par Silas, dans l'œuvre de Paul au sein du paganisme. Rien n'était donc plus rationnel qu'un tel choix. Silas demeura fidèle à cette mission de conciliation, car nous le rencontrons plus tard auprès de saint Pierre [1].

Paul déploya dans ce second voyage toutes les grandes qualités qui font de lui le type du missionnaire chrétien. Faible de santé, souvent malade, son corps s'épuise, jamais son zèle, et il profite de sa faiblesse même pour rendre ses appels plus pressants et plus touchants [2]. C'est quand sa voix est brisée par la souffrance qu'elle a ses accents les plus irrésistibles. Il n'est pas seulement l'homme des grands discours; il cherche à conquérir les âmes une à une, et là où la parole ne suffit pas il emploie les larmes [3]. Il annonce l'Evangile avec autant d'ardeur à l'homme pauvre et obscur qu'au proconsul et au roi, et il déploie autant de persuasive éloquence dans la prison où il enseigne l'esclave Onésime que devant l'aréopage d'Athènes ou le tribunal de Festus. Non content des fatigues extraordinaires de son ministère, cet homme chétif et souffrant gagne son pain de ses propres mains, et, après une rude journée de labeur, on le voit fabriquer des tentes pour suffire à sa subsistance sans être à charge aux Eglises [4]. Il veut donner gratuitement ce qu'il a reçu gratuitement. Ce chrétien si dégagé de préjugés, d'un esprit si libéral, cet apôtre du salut gra-

[1] 1 Pierre V, 12. — [2] Gal. IV, 14, 15. — [3] Actes XX, 19, 20.
[4] 1 Cor. IX, 12. — Actes XVIII, 3.

tuit, a pratiqué un sévère ascétisme, d'autant plus admirable qu'il ne lui attribuait aucun mérite et n'en tirait aucun orgueil. Son unique désir, en traitant durement son corps, était de vaincre le péché et de glorifier son Maître. N'oublions pas qu'il a accompli tous ses grands travaux au milieu de la persécution et de la contradiction, en proie à une mystérieuse épreuve qui ne lui laissait point de relâche, déchiré par cette écharde qui était à la fois une humiliation et un tourment, et qu'il appelle, dans son langage énergique, un ange de Satan destiné à le souffleter [1]. Son habileté comme missionnaire n'est pas moins admirable que son zèle. Nul n'a su comme lui « racheter le temps et l'occasion, » c'est-à-dire profiter des moments et des circonstances favorables. Quand il arrive dans une ville, il trouve immédiatement le moyen d'atteindre le plus grand nombre d'hommes possible. Il prêche tantôt dans les synagogues, tantôt, comme à Philippes, au bord d'un fleuve, tantôt sur la place publique, comme dans la frivole Athènes. Il se conforme aux habitudes de chaque pays, et partout il fait retentir le nom de Jésus-Christ.

Paul commença son voyage missionnaire par visiter les Eglises qu'il avait fondées en Syrie et en Cilicie. Elles étaient en pleine prospérité et s'accroissaient tous les jours. En Lycaonie, l'Apôtre s'adjoignit un jeune disciple

[1] On a beaucoup discuté sur la nature de cette épreuve. Elle ne portait pas, comme on l'a prétendu, sur les souffrances inhérentes à l'apostolat, car Paul n'eût certes pas demandé d'en être délivré. On ne peut pas non plus y voir les tentations de la chair, surtout après une déclaration comme celle que nous lisons 1 Cor. VII, 7. Il s'agit probablement d'une souffrance corporelle réagissant sur l'âme par son effet sur l'organisme nerveux.

converti à l'Evangile dans son précédent voyage, plein de piété et enrichi des plus beaux dons de Dieu. C'était Timothée. Fils d'une mère juive, il avait été élevé de bonne heure dans la connaissance des saintes lettres[1]. Son père étant païen, il n'avait pas été circoncis. Paul crut devoir observer avec scrupule les arrêtés du concile de Jérusalem pour ne point donner prise à d'injustes soupçons : il circoncit Timothée, ne consultant, selon la coutume juive, que son origine hébraïque. Le jeune missionnaire reçut également l'imposition des mains de l'assemblée des anciens de son Eglise[2], de même que Paul l'avait reçue à Antioche avant de partir pour sa première mission. Ce fut une impulsion de l'Esprit divin qui amena ses frères à lui donner ce mandat vraiment apostolique ; ils entrevirent prophétiquement combien il serait utile à l'Apôtre dans sa grande œuvre. Timothée fut en effet comme un autre lui-même, il l'aima et le servit comme un fils. Les lettres de Paul nous font connaître l'intimité de leurs relations. « Je n'ai personne d'une telle affection, » écrivait-il aux Philippiens[3]. « Je me souviens de tes larmes, » lui écrivait-il en parlant de leur séparation[4]. Timothée n'était pas moins attaché aux Eglises qu'à Paul. Il unissait à l'énergie de la jeunesse la maturité de l'expérience[5]. Les missions les plus graves et les plus délicates pouvaient lui être confiées. Paul avait une entière confiance en lui et se déchargeait parfois sur lui des portions les plus difficiles de sa tâche, comme de présider à l'organisation d'Eglises nouvelles. Timo-

[1] 2 Tim. III, 14, 15. — [2] 1 Tim. IV, 14. — [3] Philipp. II, 20.
[4] 2 Tim. I, 4. — [5] Philipp. II, 22.

thée, semblable à son maître bien-aimé, ne s'épargnait pas au service de Jésus-Christ; lui aussi traitait durement son corps, et son austérité allait jusqu'à compromettre sa santé[1]. Avec sa jeunesse, sa douceur, son dévouement à toute épreuve, son oubli total de lui-même, il nous présente l'un des types les plus purs du christianisme primitif. Il fut le Mélanchthon du Luther apostolique.

Paul avait encore avec lui, au début de ce voyage, un autre compagnon qui ne lui fut pas moins fidèle; c'était un chrétien d'origine grecque, comme l'indique son nom : Epaphras ou Epaphrodite[2]. Nous le retrouverons auprès de lui dans sa prison de Rome[3]. Il paraît avoir eu des dons remarquables; car Paul, s'étant contenté de traverser rapidement la Phrygie, il y laissa Epaphras, qui y fonda les florissantes Eglises de Colosses, d'Hiérapolis et de Laodicée[4]. La première de ces villes, bâtie au bord du Lycus, avait été autrefois très-florissante, et elle demeurait encore importante malgré sa décadence. Laodicée, bâtie non loin de Colosses, commençait à l'éclipser par sa prospérité commerciale. Hiérapolis était célèbre par sa grotte consacrée à Cybèle. Ces trois villes appartenaient à un pays fameux dans

[1] 1 Tim. V, 23.

[2] Il nous semble qu'il n'y a aucune raison sérieuse pour ne pas admettre l'identité de l'Epaphras de l'épître aux Colossiens avec l'Epaphrodite de l'épître aux Philippiens (II, 25). Rien n'est plus fréquent que la contraction des noms anciens.

[3] Coloss. IV, 12. Philémon 23.

[4] On ne voit nulle part dans les Actes que Paul ait séjourné à Colosses, tandis qu'il est dit positivement dans l'épître aux Colossiens que ceux-ci ont reçu l'Evangile d'Epaphras (Coloss. I, 7).

l'antiquité par son exaltation religieuse et sa propension au fanatisme. Le culte de la grande mère ou de Cybèle avait porté jusqu'aux dernières limites les abominations du paganisme. On y retrouvait ce hideux mélange de volupté et de cruauté qui caractérise toutes les religions de la nature. Nous avons déjà parlé, d'après Apulée, des rites abominables des prêtres phrygiens et des débordements de ces fanatiques eunuques nommés *galli*, dont les danses convulsives et la musique assourdissante étaient connues dans le monde entier. On pouvait prévoir que le christianisme conserverait difficilement sa pureté dans un milieu si corrompu.

Paul, qui n'avait fait que traverser la Phrygie, s'arrêta plus longtemps en Galatie. Il y trouva une race entièrement nouvelle pour lui. Ce n'était plus la race asiatique pure, mais une race occidentale, gauloise et celtique d'origine, établie en Asie Mineure trois siècles avant Jésus-Christ, et qui, quoique modifiée par un long séjour en Orient, avait conservé à bien des égards son type primitif. Le peuple de ces contrées était à la fois guerrier et démocratique ; il s'était longtemps régi lui-même et il avait conservé, sous la domination impériale, ses propres gouvernants. Paul, toujours habile à se faire tout à tous, mit une vivacité inaccoutumée dans sa prédication pour faire impression sur ces esprits mobiles et ardents. Il put leur dire plus tard que Jésus-Christ leur avait été si vivement dépeint qu'ils avaient comme assisté à sa crucifixion [1]. Il avait ainsi trouvé le chemin

[1] Gal. III, 1.

de leur cœur, et les souffrances corporelles qui l'accablèrent achevèrent de lui gagner toutes les sympathies. Il fut regardé comme un ange, comme Jésus-Christ lui-même, et bientôt l'enthousiasme ne connut plus de bornes. « Je vous rends témoignage, disait l'Apôtre en rappelant cette heureuse époque, que, s'il eût été possible, vous vous fussiez arraché les yeux pour me les donner [1]. » Mais cette excessive mobilité d'esprit pouvait être facilement retournée contre l'Apôtre, et il devait apprendre bientôt à ses dépens combien ces natures enthousiastes sont mobiles.

La mission de Galatie est comme une transition au voyage de Paul en Europe. Le moment était venu pour lui d'aborder la terre classique de la philosophie et de l'art antique. Pour entrer dans un champ de travail si vaste et si nouveau, un appel direct de Dieu était nécessaire. Il se disposait à poursuivre sa mission en Asie, quand il en fut détourné par une vision bien remarquable. Un homme macédonien se présenta devant lui et le pria, disant : *Passe en Macédoine, et viens nous secourir.* Cet homme était la personnification de ces puissants peuples occidentaux qui avaient accompli de si grandes choses et remué de si grandes idées dans le domaine de la politique ou de la libre spéculation, et qui, maintenant épuisés et vieillis, rongés de doute au pied de leurs autels décorés par les premiers artistes du monde, tournaient vers l'Orient leurs regards fatigués, et lui demandaient une délivrance qu'ils n'espéraient

[1] Gal. IV, 15.

plus d'eux-mêmes. Cette parole : *Viens nous secourir*, n'était-elle pas le cri de détresse de la Grèce asservie et déchue, et n'avons-nous pas reconnu que cette supplication désespérée montait de tous les points de l'empire romain? Ce singulier entraînement vers les religions orientales, que nous avons signalé, n'était-il pas comme une prière à l'Orient de venir au secours de l'Occident? C'était donc un moment favorable pour porter l'Evangile en Europe. Le maître du monde à cette époque était ce Claude, jouet de ses femmes et de ses affranchis, qui fit peser sur tout l'empire le joug le plus humiliant, parce que la servitude n'était rachetée par aucun lustre. Il ne donna aucune distraction glorieuse à l'humanité, pas plus par les arts de la paix que par la guerre. Aussi, les historiens du temps signalent-ils l'agitation croissante des esprits, prompts à se jeter dans des voies nouvelles. Le vieux malade se retourne dans son lit avec une fiévreuse inquiétude, et cherche de nouveaux médecins en dehors des religions qu'il connaît[1]. Mais pour quelques dispositions favorables, que d'obstacles ne devra pas rencontrer la prédication de l'Evangile en Europe! La culture raffinée de l'ancienne Grèce, toujours vouée au culte de la forme et idolâtre de la beauté, dans le langage humain comme dans l'art, la corruption effroyable des mœurs, le despotisme à la fois politique et religieux de Rome qui, avec sa merveilleuse organisation, était en mesure dans chaque ville, petite ou grande, de découvrir et d'entraver

[1] Tacite, *Annales*, XI, 15.

tout mouvement qui l'inquiéterait, tels étaient les principaux de ces obstacles. Mais Paul n'était pas homme à reculer, et il y avait assez de puissance dans la doctrine qu'il annonçait pour triompher des philosophes et des proconsuls, de la force comme de la science humaine.

C'est à Troas que Paul avait eu la vision qui l'avait décidé à se diriger vers la Macédoine. C'est également à Troas qu'il s'adjoignit un compagnon nouveau, le médecin Luc, qui devait être le chroniqueur inspiré de l'âge apostolique. Il était natif d'Antioche, d'après Eusèbe [1], et, selon toute probabilité, païen de naissance, converti par le ministère de l'Apôtre. Nous le retrouverons désormais constamment à côté de lui et jusque dans sa prison, à la veille de son martyre. Nul ne s'est mieux assimilé la pensée de Paul ; nul n'était plus capable de retracer sa vie et de nous conserver les traits de sa grande figure. La légende qui en a fait un peintre ne s'est trompée qu'en matérialisant une qualité toute morale. Luc, en effet, se montre le plus inimitable des peintres pour représenter le christianisme du premier siècle.

De Troas, Paul se rendit, par Néapolis, à Philippes. Bâtie par Philippe sur les frontières de la Thrace et de la Macédoine, illustrée par la fameuse bataille où la république romaine acheva de succomber avec Brutus, cette ville était devenue une florissante colonie romaine, la plus importante de toute la contrée [2]. Elle était régie, comme toutes les colonies, par des magistrats appelés

[1] Eusèbe, *H. E.*, III, 4.
[2] C'est le sens le plus naturel à donner à l'expression ἥτις ἐστὶν πρώτη.

duumvirs, qui exerçaient tous les droits de la souveraineté dans les causes de minime importance. Ils avaient à leurs ordres des licteurs [1]. Pour la première fois, la mission chrétienne allait se heurter non plus simplement contre le fanatisme juif ou la superstition populaire comme en Asie, mais contre l'administration romaine, si admirablement calculée pour étouffer partout la liberté. A peine arrivé à Philippes, Paul se rend au bord de la rivière où les Juifs se rassemblaient pour prier chaque sabbat. L'Apôtre n'y trouva que quelques femmes. Il n'en prêcha pas l'Evangile avec moins de zèle et de force ; et c'est dans la maison d'une marchande de pourpre de Thyatire, nommée Lydie, que se forma le premier noyau d'une Eglise qui fut comme le joyau de la couronne apostolique de Paul. Bientôt à cette humble famille vint s'ajouter une pauvre servante dont la situation nous ouvre un jour nouveau sur le paganisme d'alors. La mystérieuse maladie connue sous le nom de possession n'était pas exclusivement propre au judaïsme. Dans ce temps de crise suprême, l'intervention des puissances du monde invisible était plus directe et plus sensible. On eût dit que la barrière flottante qui en sépare notre monde s'était abaissée. Les mauvais esprits, dont l'existence est si clairement révélée dans l'Evangile, exercent dans de telles époques une action toute spéciale sur certaines individualités qui y sont prédisposées par un état maladif à la fois physique et moral. Des phénomènes permanents, comme

[1] Στρατηγοί (Actes XVI, 20), ῥαβδούχους.

le somnambulisme, revêtent alors un caractère particulier et se compliquent de possessions véritables. La servante guérie par saint Paul était en proie à ce somnambulisme diabolique. Elle avait un certain don de divination comme les somnambules de tous les temps. Aussi ses concitoyens la croyaient-ils possédée de l'esprit de Python, qui était l'un des noms d'Apollon, le dieu des oracles. Mais à ce don de divination se joignait une possession positive, comme l'indique le langage de saint Paul, qui s'adresse directement au mauvais esprit pour le chasser. Comme la malheureuse possédée le poursuivait ainsi que Silas en criant : « Ces hommes sont des serviteurs du Dieu très-haut, et ils vous annoncent la voie du salut [1], » l'Apôtre, qui ne veut à aucun prix de l'appui du démon, chasse l'esprit mauvais et guérit la servante. Ce fut l'occasion d'une persécution violente. Les maîtres de la malade, furieux d'avoir perdu le gain qu'ils tiraient de sa divination, ameutent la populace et traînent les apôtres devant le tribunal des *duumvirs* en les accusant d'importer à Philippes une religion non autorisée par les lois. Les magistrats cédèrent au tumulte populaire ; ils firent jeter Paul et Silas en prison, et le geôlier, docile instrument de la colère du peuple, les enferma dans un obscur cachot, les pieds serrés dans des entraves. Une longue et douloureuse nuit avait commencé ; mais ils se sentaient libres et heureux dans les chaînes. « Cette affreuse prison, pour employer le langage éloquent de Tertullien, était pour eux

[1] Actes XVI, 18.

ce qu'était le désert pour les prophètes : une sainte retraite, une de ces solitudes où Jésus-Christ révèle de préférence sa gloire à ses disciples. Tandis que leur corps était enchaîné, leur esprit, sans être arrêté par les lourdes portes, ni retardé par les longs portiques, suivait la voie qui conduit à Dieu. La chair ne sent aucune douleur quand l'âme est au ciel [1]. » Ils chantaient les louanges de Dieu. Tout à coup, un tremblement de terre ébranle les portes du cachot. Le geôlier épouvanté, redoutant le terrible châtiment qui l'atteindra si ses prisonniers prennent la fuite, se précipite sur son épée pour s'en frapper. La voix de Paul l'arrête : « Ne te fais point de mal, s'écrie l'Apôtre, nous sommes tous là ! » L'âme de cet homme grossier s'émeut de la générosité de ces prisonniers d'un nouveau genre, qui lui rendent le bien pour le mal avec une si touchante charité. La vue de Paul et de Silas, enchaînés et joyeux, a réveillé sa conscience. Les paroles qu'il avait sans doute déjà entendues de leur bouche prennent un sens tout nouveau ; à ses craintes vulgaires succède la crainte des jugements de Dieu. Le bouleversement de la nature extérieure correspond au bouleversement de son cœur, et il pousse ce cri des cœurs brisés mais destinés au salut : « Que faut-il faire pour être sauvé ? » On connaît la réponse de l'Apôtre. Le geôlier et sa famille reçoivent aussitôt le signe de la nouvelle naissance, et l'Eglise de Philippes fait une précieuse conquête dans le lieu

[1] « Hoc præstat carcer christiano quod eremus prophetis. Nihil crus sentit in nervo, cum animus in cœlo est. » (Tertullien, *Ad Martyres*, c. II.)

même où l'on avait cru fermer à jamais la bouche à son fondateur.

Paul avait été jeté en prison à la suite d'un tumulte populaire. Sa cause n'avait pas été instruite. Les *duumvirs*, fort peu enclins, comme tous les magistrats romains, au fanatisme religieux, envoyèrent leurs licteurs pour faire sortir les apôtres de prison. Mais Paul réclame avec énergie contre le traitement illégal qu'il a subi. Il prononce ce fameux mot : « Je suis citoyen romain, » mot qui, d'après Cicéron, couvrait d'une protection puissante ceux qui s'en réclamaient, jusqu'aux extrémités du monde, et même au milieu des barbares [1]. La loi Porcia interdisait de frapper de verges un citoyen romain. Les magistrats, tout tremblants, viennent eux-mêmes relâcher les apôtres. Paul, dans cette circonstance, nous apprend, par l'autorité de son exemple, à nous élever au-dessus des idées mesquines et étroites qui interdisent aux chrétiens la revendication énergique de leurs droits devant l'Etat. Elles ne tendent à rien moins qu'à ôter toute base divine à la société.

Paul laissait à Philippes une Eglise qui avait reçu le baptême de la persécution, et dont l'attachement pour sa personne s'était fortifié au spectacle de ses souffrances et de son courage.

Elle devait bientôt lui en donner des preuves touchantes en lui envoyant des secours généreux à Thessalonique, où il était allé porter l'Evangile [2]. Il avait tra-

[1] « Illa vox et imploratio : Civis romanus sum ! sæpe multis in ultimis terris opem inter barbaros et salutem tulit. »

[2] Philipp. IV, 16.

versé rapidement Amphipolis et Apollonie, pour arriver dans cette ville importante, bâtie par Cassandre, qui lui avait donné le nom de son épouse. Située au bas d'une montagne, non loin de la mer, elle était la capitale du deuxième district de la province de Macédoine. Elle était devenue très-florissante sous les Romains, surtout par son commerce, et les Juifs qui y avaient afflué en grand nombre, y avaient bâti une synagogue. Paul leur annonça l'Evangile pendant trois sabbats ; quelques-uns d'entre eux crurent et se joignirent à lui. Mais la prédication de l'Apôtre réussit surtout auprès des Grecs. Paul, dans sa première lettre aux Thessaloniciens, nous a raconté d'une manière admirable sa mission au milieu d'eux. On voit qu'il arrive de Philippes encore tout meurtri moralement des souffrances qu'il y avait endurées [1]. Bientôt les menées des Juifs fanatiques raniment la persécution contre lui. Il reconnaît qu'elle ne lui laissera plus un seul moment de repos. C'est donc au milieu de grands combats qu'il accomplit son ministère ; mais son courage est indomptable, et la puissance de Dieu éclate dans sa faiblesse [2]. Tout brisé qu'il est, il se montre irrésistible dans sa polémique contre les Juifs incrédules. Seulement ses souffrances donnent à sa parole une secrète douceur ; plein de compassion pour ces âmes à peine échappées au paganisme, il prend soin de ces nouveau-nés de la grâce comme une nourrice prend soin de ses enfants [3]. Aussi rencontre-t-il chez eux une grande

[1] 1 Thess. II, 2. — [2] 1 Thess. I, 5. — [3] 1 Thess. II, 7.

promptitude à accueillir la vérité, un juvénile enthousiasme pour la religion nouvelle, qui amènera bientôt quelques exagérations, et détournera plusieurs des néophytes de l'accomplissement de leurs devoirs journaliers, en leur inspirant un désir immodéré de rompre tous les liens de la vie terrestre. Mais, pour le moment, cette ardeur, contenue par la présence de l'Apôtre, a les plus heureux résultats. Elle communique un courage héroïque à ces chrétiens d'hier, dans la lutte qui est provoquée par les Juifs [1]. Paul fut probablement amené par ces persécutions qui fondirent si rapidement sur cette jeune Eglise, à insister fortement sur le côté glorieux du christianisme, sur le triomphe de Jésus-Christ, et sur son retour prochain [2]. L'orage, en effet, qui avait éclaté à Thessalonique était terrible. Les éternels adversaires de Paul avaient soudoyé des hommes pervers, qui provoquèrent contre lui une espèce d'émeute par leurs calomnies. Dénaturant le sens des discours de l'Apôtre sur le règne de Jésus-Christ et son prochain avénement, ils l'accusèrent devant le préteur de conspirer contre César [3]. Ils exploitaient ainsi à la fois la passion populaire et la loi romaine, tactique habile qui ne leur réussissait que trop bien.

N'ayant trouvé ni Paul ni Silas, ils s'emparèrent d'un habitant de la ville nommé Jason, probablement converti par leur prédication, et qui les avait logés dans sa maison. Les magistrats le mirent en prison, et il ne fut relâché que sur caution. Quant aux apôtres, ils

[1] 1 Thess. I, 11. — [2] 1 Thess. I, 10. — [3] Actes XVII, 7.

se rendirent à Bérée, ville située à une dizaine d'heures de Thessalonique. Ils trouvèrent un meilleur accueil auprès des Juifs; ils gagnèrent même quelques adhérents dans les hautes classes de la société [1]. Mais la synagogue de Thessalonique, irritée d'une conduite qui n'était à ses yeux qu'une criminelle obstination, souleva par ses intrigues la populace de Bérée contre Paul et Silas. Des amis dévoués conduisirent le premier à Athènes, tandis que Silas, Timothée et ses autres compagnons se préparaient à le rejoindre plus tard.

On sait ce qu'était Athènes pour l'ancien monde. « C'est de là, disait Cicéron, que la philosophie, la religion, l'agriculture et les lois sont sorties pour se répandre sur la terre entière [2]. » C'est à Athènes que le paganisme avait atteint toute la perfection dont il était susceptible. La religion grecque, qui était une religion d'artistes, puisque le culte du beau en était l'essence, y avait trouvé ses meilleurs interprètes dans les grands statuaires dont les œuvres immortelles étaient empreintes d'une idéale beauté. C'est aussi à Athènes que, par un étrange contraste, le paganisme avait été dès longtemps miné par la philosophie. Socrate et Platon y avaient enseigné l'adoration d'une Divinité plus conforme à la conscience que le Jupiter olympien. N'oublions pas non plus que non loin d'Athènes se célébraient les mystères d'Eleusis, étroitement rattachés au culte des divinités mystérieuses qui, selon les croyances des Grecs, prési-

[1] Actes XVII, 12.

[2] « Unde humanitas, doctrina, religio, fruges, jura, leges, artes in omnes terras distributæ putantur. » (Cicero, *Pro Flacco*, 26, 62.)

daient à la mort et au jugement de l'âme après la vie terrestre. L'inspiration secrète de ce culte était la vague terreur de l'éternité, et le sentiment de l'insuffisance d'une religion toute esthétique pour éclairer le sombre séjour de la mort.

Le peuple athénien était plus préoccupé qu'un autre du besoin d'apaiser les dieux. Philostrate met dans la bouche d'Apollonius de Tyane ces paroles : « Il est sage de dire du bien de tous les dieux, surtout à Athènes [1]. » Ces dispositions s'étaient accrues à la suite de la décadence profonde dans laquelle était tombé le polythéisme grec. Asservie aux Romains, la brillante cité était à la fois plus frivole et plus dévote que par le passé. La tribune aux harangues était silencieuse; aux grands poëtes avaient succédé les froids versificateurs. Platon et Aristote avaient été remplacés par ces philosophies impuissantes que nous avons caractérisées. Tandis que l'épicurien se riait des dieux, le stoïcien proclamait l'inutilité de la métaphysique. Le peuple athénien, sceptique et oisif, errait sur ses places publiques, cherchant à amuser les loisirs de sa servitude, mais tourmenté au fond d'une inquiétude incurable. Le grand Apôtre le trouva dans ces dispositions contradictoires. En parcourant les rues de cette cité magnifique, où les chefs-d'œuvre de l'art païen se rencontraient à chaque pas, son cœur était rempli d'une sainte tristesse, et il brûlait du désir d'annoncer Jésus-Christ à ces pauvres idolâtres. Après avoir prêché l'Evangile dans la syna-

[1] Philostrate, VI, 3.

gogue, il essaya d'aborder les philosophes stoïciens et épicuriens. Les Athéniens, dont la curiosité était si facilement piquée, le conduisirent à l'aréopage pour l'entendre parler de ces divinités nouvelles qu'il annonçait. On a pensé à tort que Paul avait été traduit en jugement par les Athéniens, et que son discours était une défense de sa personne plutôt qu'une apologie générale du christianisme. S'il fut conduit au lieu où l'on rendait d'ordinaire la justice, c'est que du haut de la colline consacrée à Mars, il pouvait plus facilement haranguer une grande assemblée. Paul avait en face de lui cette merveilleuse Acropole, toute pleine des miracles du ciseau de Phidias, à ses pieds le temple de Thésée, le monument le plus ancien d'Athènes, et partout où son regard se portait il rencontrait les autels des faux dieux. Il est à remarquer que les temples qui étaient le plus près de lui, dans l'aréopage même, étaient consacrés à ces divinités souterraines qui inspiraient tant d'effroi aux Grecs et qui étaient comme une protestation de la conscience épouvantée contre la poésie trop facile de leur religion officielle. Ces temples, en effet, étaient voués, d'après Pausanias, aux furies et à Pluton [1]. Le culte de ces divinités terribles et mystérieuses renfermait implicitement un hommage au Dieu inconnu. Il importe peu que la fameuse inscription qui sert de point de départ à l'apologie de l'Apôtre ait eu toute la portée qu'il semble lui attribuer. Elle n'en était pas moins une fidèle expression de tout un

[1] Pausanias, p. 27, édition Xylander.

côté du polythéisme grec, et il avait le droit de s'en emparer.

Le témoignage de Pausanias et de Philostrate confirme celui de saint Paul sur cette inscription [1]. De toutes les interprétations qui en ont été données, la plus plausible nous paraît être celle de Diogène de Laërte. Il nous apprend que dans une peste qui désolait Athènes, Epiménide, désirant apaiser tous les dieux, et craignant d'en oublier un seul, fit lâcher un grand nombre de chèvres du haut de l'aréopage avec l'ordre d'immoler chacune d'elles sur la place même où elle se serait arrêtée, en l'honneur du dieu à qui ce lieu serait consacré. « De là vient, dit Diogène de Laërte, qu'on trouve encore à Athènes des autels qui ne portent pas le nom d'une divinité connue [2]. » Cette crainte de négliger des dieux courroucés et inconnus révélait évidemment chez ceux qui l'éprouvaient un sentiment profond de l'insuffisance de leur religion; car s'ils avaient vraiment cru aux dieux qu'ils connaissaient, ils eussent été persuadés qu'en les apaisant ils n'avaient plus rien à redouter. Mais ils avaient un vague pressentiment qu'une autre divinité plus puissante était irritée contre eux. Le culte des divinités

[1] Βωμοὶ θεῶν ὀνομαζομένων ἀγνώστων. (Pausanias, I, 1. Philostrate, VI, 3.)

[2] Diog. de Laërte, *Epiménide*, l. I. Saint Jérôme prétend que l'inscription était ainsi conçue : « Diis Asiæ et Europæ et Africæ, Diis ignotis et peregrinis. » (*Ad Tit.*, I, 12. Mais cette opinion n'a aucune base solide. Eichhorn prétend qu'il s'agissait d'un dieu ancien dont le nom était perdu. Cette opinion serait acceptable si nous n'avions le témoignage explicite de Diogène de Laërte. (Voir le *Commentaire* de de Wette sur les *Actes*, où la question est admirablement élucidée.)

souterraines était né des mêmes terreurs de la conscience. « Ce qu'ils avoyent dressé un autel à des dieux incognus, dit Calvin, c'estoit un signe qu'ils ne suyvoyent rien de certain. Bien est vray qu'ils avoyent une multitude infinie de dieux, mais quand avec ce ils y meslent des dieux incognus, ils confessent par cela qu'ils n'ont rien cognu de la vraye Divinité [1]. »

Nous n'avons pas à analyser maintenant le discours de Paul; nous y reviendrons quand nous parlerons de son apologétique. On sait avec quelle habileté il sut trouver le point de contact entre la vérité et ses auditeurs. S'emparant de leur dévotion extraordinaire, il remonte à son principe, à ce besoin profond qu'éprouve l'âme humaine de s'unir à Dieu. Il lit sur les autels du paganisme l'aveu de son impuissance, et il emprunte les paroles d'un poëte païen pour montrer la grandeur des origines de l'homme et les aspirations infinies de son cœur. Ce Dieu vivant et vrai que les païens réclament sans le connaître vient de révéler son amour d'une manière éclatante par le don de son Fils, et la foi au Christ est le seul moyen d'échapper au jugement redoutable qui attend le pécheur inconverti au jour de la résurrection. Les Grecs ont écouté l'Apôtre aussi longtemps qu'il s'est tenu dans les généralités philosophiques, mais ils ne peuvent supporter la moindre allusion à un jugement à venir. La doctrine de l'immortalité était aussi contraire au panthéisme stoïcien qu'à l'athéisme épicurien. Il était naturel qu'à son premier contact avec l'austère

[1] Calvin, *Commentaires*, vol. II, p. 798, édit. de Paris, 1854.

religion de Jésus-Christ, le paganisme grec se dérobât à ses appels et cherchât son refuge dans sa frivolité gracieuse. Il n'éprouve aucune colère, il ne persécute pas comme la synagogue, il se retire avec le sourire du dédain, et retourne aux distractions de la place publique, prouvant une fois de plus quelle distance sépare la simple curiosité intellectuelle d'un sérieux amour de la vérité. Toutefois, le trait lancé par l'Apôtre d'une main si sûre n'a pas été perdu. Les vrais adorateurs du Dieu inconnu le reconnaissent dans le Dieu qui leur a été annoncé, et parmi ces nouveaux disciples on compte l'un des juges de l'aréopage. Paul a fait entendre dans la métropole du paganisme une parole plus belle et plus puissante que toutes celles qui ont retenti dans ces lieux de la bouche des plus grands philosophes et des plus grands poëtes, et qui doit retentir encore sur les ruines de ces temples et de ces statues. Déja en effet on peut parler de leur ruine prochaine. En proclamant le Dieu véritable, il a prononcé la sentence de mort du polythéisme, et c'est une sentence sans appel.

D'Athènes, Paul se rendit à Corinthe. Baignée par deux mers, la mer Ionienne et la mer Egée, cette ville unissait le luxe pompeux de l'Asie à la civilisation grecque, grâce à l'activité de son commerce. Elle avait été célèbre de toute antiquité par la culture des arts et des sciences[1]. Détruite par Mummius 146 ans avant J.-C., elle avait été rebâtie par Jules César et était devenue la

[1] Hérodote, II, 167.

capitale de l'Achaïe. Corinthe, à l'époque où Paul y arriva, avait retrouvé son ancien éclat. Elle effaçait même Athènes; car, tandis que la ville de Périclès représentait le côté le plus élevé du paganisme, l'art noble et pur, la grande philosophie et la grande poésie, Corinthe représentait son côté voluptueux et matériel. Elle était donc faite pour briller à une époque de décadence. Son beau climat, sa richesse, l'affluence extraordinaire des étrangers dans ses murs, tout contribuait à y amollir les mœurs. Aussi, même au sein des corruptions de l'ancien monde, la corruption de Corinthe était remarquée. Le culte d'Aphrodite y étalait toutes ses infamies. Vivre à *la mode de Corinthe* était une expression proverbiale pour désigner une vie de débauches. Quel miracle que la fondation d'une Eglise dans une telle ville! Les débuts de Paul n'y furent pas si éclatants qu'à Athènes. Il commença à travailler dans l'ombre. Sa première conquête fut une humble famille de Juifs fugitifs qui venaient de quitter Rome par suite du décret porté par Claude contre les Juifs. Aquilas et Priscille étaient des compatriotes de l'Apôtre, comme lui originaires du Pont. Eux aussi fabriquaient des tentes avec les solides tissus de leur pays. Une étroite intimité fut formée entre eux et lui. Il logea sous leur toit et gagna sa vie en travaillant de ses mains avec eux. Il ne perdait pas de vue un seul jour son œuvre missionnaire. Chaque sabbat, il se rendait à la synagogue, et, dans l'intervalle, il annonçait l'Evangile aux païens. On voit, par sa première lettre aux Corinthiens, qu'il s'adressa principalement aux classes inférieures de la so-

ciété[1]. Il n'eut pas le brillant auditoire de l'aréopage. Il ne vit pas se presser autour de lui les premiers magistrats de la ville et les philosophes. Il s'attacha à présenter la vérité sous la forme la plus simple et la plus nue; il ne chercha point à flatter les goûts de ces Grecs blasés et subtils, amoureux de l'éloquence humaine et de tout éclat extérieur. « Ma parole, leur disait-il plus tard, n'a point consisté dans des discours pathétiques de la sagesse humaine[2]. » L'austère prédication de la croix fit le fond de ses enseignements. Accablé sans doute par la vue des infamies du paganisme étalées sous ses yeux, il annonça l'Evangile dans la faiblesse, dans la crainte et avec un grand tremblement[3]. Néanmoins il gagna de nombreux adhérents parmi les païens, entre autres Stéphanas, Crispus et Gaïus[4]. Les Juifs de Corinthe, sauf quelques exceptions, lui opposèrent une opiniâtre résistance; il fut même contraint de rompre ouvertement avec eux. Il se sépara d'eux après leur avoir adressé de foudroyantes paroles qu'ils n'avaient que trop méritées par leurs blasphèmes, et il fonda une vraie synagogue chrétienne dans la maison d'un disciple nommé *Juste*, dans laquelle il poursuivit le cours de ses prédications. Elles produisirent un tel effet que le chef même de la synagogue juive fut gagné à l'Evangile. L'Apôtre ne baptisait pas, en général, les nouveaux chrétiens, laissant ce soin à ses compagnons de voyage ou aux anciens de la jeune Eglise[5]. C'est qu'il n'était pas le représentant d'une hiérarchie ecclésiastique qui tient, avant tout, à intro-

[1] 1 Cor. I, 26. — [2] 1 Cor. II, 4. — [3] 1 Cor. II, 3.
[4] 1 Cor. XVI, 15; 1 Cor. I, 14. — [5] 1 Cor. I, 14.

duire les hommes dans ses cadres extérieurs. Il se préoccupait uniquement de l'effet moral et religieux de son enseignement, lui subordonnant toutes les questions de forme. Après qu'il eut ainsi prêché l'Evangile pendant un an et demi, les Juifs, profitant de l'arrivée d'un nouveau proconsul, l'accusèrent de professer une religion inconnue et non autorisée. Heureusement pour Paul, ce proconsul était un homme d'un caractère tolérant et élevé; c'était Gallion, frère du fameux Sénèque, qui l'avait proclamé le plus doux des hommes[1]. Il refusa, avec le dédain d'un Romain lettré, de s'occuper de ces discussions intérieures qui lui paraissaient de misérables chicanes. Il avait pour les Juifs le mépris arrogant de ses concitoyens, et il laissa sans scrupule les accusateurs de Paul en butte aux mauvais traitements des habitants de la ville, qui les avaient en abomination comme toute leur race. Paul quitta Corinthe bientôt après. C'est de cette ville qu'il écrivit ses deux lettres a l'Eglise de Thessalonique[2]. Timothée et Silas, qui avaient rejoint l'Apôtre a Corinthe, lui avaient apporté des nouvelles de Thessalonique, et leurs communications l'amenèrent à écrire à cette Eglise

[1] « Nemo mortalium uni tam dulcis est, quam hic omnibus. » (Sénèque, *Præf. natur. quæst.*, I, IV.)

[2] Reuss, *Geschichte der Heilig. Schriften N. T.*, p. 67, 68. On a prétendu à tort que la première épître avait été datée d'Athènes; mais cela n'est pas possible. En effet, nous voyons, 1 Thess. I, 7, qu'il est parlé des Eglises d'Achaie. Le passage 1 Thess. II, 18, suppose également qu'un certain temps s'est passé entre le voyage de Paul à Thessalonique et le moment où il écrit sa lettre. Les objections de Baur contre l'authenticité de la deuxieme épître sont toutes dogmatiques et n'ont pas de valeur critique.

qu'une préoccupation immodérée du côté prophétique de la révélation pouvait égarer.

Paul, avant de quitter Corinthe, se fit couper la chevelure pour accomplir un vœu qu'il avait fait quelque temps auparavant. Ce n'est pas sans étonnement que l'on voit le grand apôtre des Gentils se soumettre à cette pratique légale. N'oublions pas que cette époque était un temps de transition et que le judaïsme se retirait peu à peu devant le christianisme, comme les ombres devant le soleil. Paul, d'ailleurs, en empruntant une ancienne coutume à la religion de ses pères, usait de sa liberté chrétienne et ne se pliait pas au joug des observances mosaïques. Bien que partant du principe que la vie entière est un culte et qu'il faut tout faire pour Jésus-Christ, il admettait que, par une sorte de discipline individuelle, on mît à part certains moments marqués par une austérité plus grande dans lesquels, échappant aux liens de la vie corporelle, l'âme s'élèverait plus facilement dans la région supérieure[1]. Le vœu du nazaréat, si fréquent chez les Juifs, parut à saint Paul le fidèle symbole de cette consécration exceptionnelle d'une période de sa vie à Dieu. On sait que ce vœu consistait à s'abstenir pour un temps de toute liqueur fermentée et à laisser croître sa chevelure[2]. Celui qui l'avait fait était considéré comme tout spécialement consacré à Dieu[3]. Les commentateurs ont été très-embarrassés du fait que Paul ait coupé sa chevelure à Cenchrée et non dans le temple de Jérusalem, selon les prescriptions mosaïques[4]. Quant à nous, cette

[1] 1 Cor. VII, 5. — [2] Nomb. VI, 3, 5. — [3] Nomb. VI, 8.
[4] Et le nazaréen rasera sa tête à l'entrée du tabernacle. (Nombres, VI, 18.)

dérogation au rituel juif nous paraît en accord parfait avec ses principes. Il n'éprouve aucun scrupule de modifier les pratiques légales parce qu'il est sous le régime de la loi de liberté. L'Apôtre, qui écrivait quelques mois plus tard aux Corinthiens : « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple de Dieu[1] ? » et qui, par conséquent, ne croyait plus à l'existence d'un sanctuaire particulier, était placé par là même au-dessus de toutes les ordonnances qui concernaient le temple. Il se sentait libre de couper sa chevelure à Corinthe comme à Jérusalem, si quelque circonstance nouvelle, comme un voyage subit, l'y obligeait. Il empêchait ainsi que l'on confondît la libre discipline de sa vie religieuse avec l'observance timorée de la loi[2].

De Corinthe, Paul se rendit à Ephèse avec Aquilas et Priscille. Il les y laissa après un court séjour, et se rendit par Césarée à Jérusalem pour y passer la fête de la

[1] 1 Cor. VI, 19.

[2] Le vœu de Paul a été l'objet de discussions longues et confuses. D'abord, on a prétendu que le vœu avait été fait non par lui, mais par Aquilas; mais l'adjectif κειράμενος se rapporte évidemment au sujet principal de la phrase. Néander (*Pflanz.*, I, 348), se fondant sur un passage de Josèphe (*De bello judaico*, II, 15) croit à une modification du vœu du nazaréat admise par les Juifs de cette époque; mais le passage de Josèphe ne signifie point que l'on coupât sa chevelure hors du temple. Lange prétend que Paul fit couper sa chevelure avant de quitter les pays païens, afin que sa chevelure nouvelle fût sans souillure. Mais une telle idée est absolument opposée aux principes de Paul. Baumgarten (II, 326, 327) abuse de la manière symbolique dont l'Apôtre parle des longs cheveux de la femme (1 Cor. XI, 19), et voit dans le vœu de saint Paul un signe de son esprit de soumission et d'humilité. Mais c'est une explication forcée et subtile. Quant à l'idée de Salmasius, qu'il s'agit ici d'un vœu semblable à ceux dont parle Juvénal (Satire XII, 815), et qui consistait à consacrer sa chevelure à la Divinité, elle n'a aucune espèce de fondement.

Pentecôte[1]. Il ne s'y arrêta pas plus qu'à Ephèse, et il revint à Antioche d'où il était parti deux fois pour ses grands voyages missionnaires. Pendant son séjour à Jérusalem et à Antioche, Aquilas et Priscille entendirent parler à Ephèse d'un Juif étranger qui produisait la plus vive impression par ses discours dans la synagogue. C'était Apollos, qui devait jouer un rôle considérable dans l'Eglise primitive et même balancer à Corinthe l'influence de Paul. Il venait d'Alexandrie où il avait entendu les savants docteurs qui avaient essayé la conciliation du mosaïsme et de la philosophie grecque. Il en rapportait sans doute une grande aptitude à pénétrer le sens des symboles sacrés. Il avait probablement acquis quelques connaissances sur la religion nouvelle dans un voyage récent en Palestine, mais il n'avait encore que des notions très-élémentaires sur l'Evangile; car il n'avait été en contact qu'avec des disciples de Jean-Baptiste et n'avait reçu que le baptême du précurseur. Toutefois, avec le peu de lumières qu'il possédait, il réussissait à persuader les Juifs d'Ephèse. C'était un homme admirablement doué, versé profondément dans les saintes Ecritures[2], plein de ferveur et d'enthousiasme[3], courageux et possédant un talent oratoire remarquable, qui avait eu l'occasion de s'exercer dans l'un des grands

[1] Paul se rend par mer à Jérusalem. Or, l'inexpérience de la navigation d'alors empêchait que l'on voyageât par mer au printemps. Il ne peut donc être question de la fête de Pâque, et parmi les autres fêtes juives, la Pentecôte était la seule qui eût un intérêt religieux pour un homme comme Paul.

[2] Δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς.

[3] Ζέων τῷ πνεύματι.

centres de la civilisation grecque[1]. Apollos reçut d'Aquilas et de Priscille les connaissances qui lui manquaient, et il partit aussitôt pour Corinthe, où son éloquence[2] eut un succès sans égal. Nous l'y retrouverons bientôt, et nous verrons l'esprit de parti s'emparer malgré lui de ses beaux dons pour les tourner contre Paul, dont le langage n'avait ni la correction ni la beauté de celui du jeune docteur d'Alexandrie. L'auteur de l'épître aux Hébreux n'en est pas moins resté dans un profond accord avec l'Apôtre, tout en agissant avec une entière indépendance, selon la pratique de l'âge apostolique[3].

§ II. — *Troisième voyage missionnaire de saint Paul.*

Paul commença son troisième voyage missionnaire en visitant les Eglises fondées par lui en Phrygie et en Galatie. Il eut la douleur de reconnaître que dans ce dernier pays, où il avait trouvé un si facile accès, ses adversaires avaient réussi à ruiner en partie son influence et à faire prévaloir le légalisme pharisaïque. Il arriva à Ephèse, attristé et indigné à la fois d'une preuve si inattendue d'ingratitude et de mobilité. Son premier soin fut d'écrire une lettre aux Eglises de Galatie. On voit percer à chaque ligne le pénible étonnement qu'il a éprouvé en se voyant à ce point méconnu par ceux qui lui avaient voué d'abord une af-

1 Ἤρξατο παῤῥησιάζεσθαι.
2 Λόγιος. Actes XVIII, 24, 28.
3 Voir sur Apollos, Bleek, *Brief an die Hebraer*, I, 422.

fection enthousiaste. Ephèse devint pour Paul le centre principal de son œuvre apostolique. Il n'aurait pu choisir une ville d'où l'Evangile rayonnât plus facilement sur toute l'Asie. Capitale de l'ancienne Ionie, elle avait été le foyer de cette fameuse civilisation ionienne qui, transplantée en Grèce et corrigeant la mollesse orientale par l'énergie morale de l'Occident sans rien perdre de la souplesse d'un esprit facile et brillant, s'était développée à Athènes avec autant d'harmonie que d'éclat. Ephèse, bâtie non loin des côtes de la mer icarienne, entre Smyrne et Milet, avait reproduit davantage le type oriental, mais elle avait aussi subi l'influence de l'Occident, grâce aux communications nombreuses établies par son commerce entre elle et la Grèce. Cependant elle avait conservé avec fidélité le culte des anciennes divinités d'Asie; elle s'était contentée de donner le nom de Diane à l'Artémis ou l'Astarté des religions asiatiques, qui, comme on le sait, reposaient sur l'adoration grossière de la nature et faisaient de la volupté un rite essentiel du culte. Le temple de la Diane d'Ephèse était célèbre dans le monde entier. Brûlé par Erostrate, il avait été rebâti avec plus de magnificence; Pausanias déclare qu'aucun autre temple ne lui était comparable par la grandeur[1]; la gloire de la Diane d'Ephèse éclipsait toutes les divinités de l'Orient et de l'Occident. A une époque de crise où tous les regards se tournaient vers l'Orient, une divinité qui servait de transition entre les religions occidentales

[1] Μέγεθος τοῦ ναοῦ τὰ παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις κατασκευάσματα ὑπερηκότος. (Pausanias, p. 141.)

et orientales devait acquérir une popularité immense. On prétendait que la statue de la déesse était descendue du ciel; elle était de bois sculpté, roide et disgracieuse comme les momies égyptiennes. Il était d'usage parmi les païens de porter en voyage de petits simulacres de temples qu'ils vénéraient[1]. Aussi l'industrie des faiseurs de temples s'était développée de plus en plus et rapportait un grand gain aux gens de ce métier. La population d'Ephèse était signalée par son amour des plaisirs : « Toute la ville, dit Philostrate, retentissait du son des flûtes, accompagnant les danses et était remplie d'hommes déguisés en femmes[2]. » La corruption des mœurs y avait atteint le dernier degré.

Ephèse était comme Corinthe, et plus qu'Antioche. l'une des places publiques du monde païen, où toutes les idées et toutes les sectes se rencontraient et se heurtaient. On y trouvait d'abord une synagogue juive, comme dans toutes les grandes villes. Paul y prêcha pendant trois mois; mais, comme à Corinthe, il rompit ouvertement avec elle, ne voulant pas lutter plus longtemps contre l'endurcissement invincible de l'esprit pharisaïque. Il continua à enseigner l'Evangile dans la maison d'un rhéteur nommé Turannus, qui tenait école à Ephese, et qui avait été sans doute détourné de son art frivole par la prédication de l'Apôtre. Ainsi le christianisme avait plus de succès dans une école de littérature païenne que dans l'école des docteurs de la loi, et ceux

[1] « Asclepiades philosophus deæ cœlestis argenteum breve figmentum quocumque ibat secum solitus efferre. » (Ammien Marcellin, XXII, 13.)
[2] Philostrate, *Vit. Apoll.*, IV, 2.

qui lisaient Moïse et les prophètes se montraient moins bien préparés pour le recevoir que les Grecs nourris d'Homère, d'Hésiode et de Pindare, tant il est vrai que la révélation extérieure est une lettre morte pour les cœurs endurcis.

A côté des Juifs incrédules, Paul rencontra à Éphèse un certain nombre de prosélytes qui étaient dans une position toute spéciale. C'étaient des hommes qui avaient fait partie de ces multitudes auxquelles Jean-Baptiste avait conféré le baptême de repentance dans les flots du Jourdain. Ils avaient eu connaissance des miracles de Jésus-Christ, et avaient reconnu en lui le vrai Messie, mais sans qu'ils se fussent élevés au-dessus du point de vue de leur premier maître. Ils avaient quitté la Palestine ignorant la résurrection du Sauveur, de même que les grands faits sur lesquels reposait l'Eglise chrétienne ; ils étaient dans la position des disciples avant la Pentecôte. La foi, qui était en germe dans leur cœur, se développa rapidement sous l'influence de Paul ; ils reçurent bientôt le symbole de la régénération, et le Saint-Esprit marqua sa présence en eux par des signes miraculeux.

Une troisième classe de Juifs apparaît à Éphèse. C'étaient des magiciens qui exploitaient la crédulité et l'attente avide des païens, et cherchaient, comme Simon de Samarie et Elymas de Chypre, à faire trafic de leurs sortiléges. Ils essayaient de chasser les démons par des formules mystérieuses qu'ils attribuaient à Salomon [1]. Ils parvenaient quelquefois à produire

[1] Καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ' ἡμῶν ἡ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει. (Josèphe, *Ant.*, VIII, 2.) Voir Olshausen, *Comment.*, I, 400.

une certaine impression sur l'imagination ébranlée des malheureux possédés, mais les guérisons opérées par eux n'avaient aucun caractère durable; sinon on n'eût pas manqué de les opposer aux guérisons opérées par les apôtres. Quelques-uns de ces magiciens voyant les miracles faits par Paul, au nom de Jésus-Christ, s'imaginèrent qu'ils étaient dus à une formule plus efficace que celles dont ils se servaient; ils crurent chasser les démons, à l'exemple de l'Apôtre, en prononçant le même nom sacré; mais ils échouèrent honteusement dans leur tentative. Le malheureux possédé sur lequel ils firent cet essai, dans une de ces crises mystérieuses où le malade avait une lucidité surnaturelle, sous l'influence du mauvais esprit qui l'agitait, s'écria en les maltraitant : « Je connais Jésus; je sais qui est Paul, mais vous, qui êtes-vous? » Pour vaincre les puissances du monde invisible il faut plus que des mots et des formules; il faut une action divine, partant de l'âme pour agir sur l'âme.

Ce trait de l'histoire de Paul établit une démarcation profonde entre le miracle et la magie [1]. Cette circonstance eut la plus heureuse influence sur la masse des prosélytes grecs attirés vers l'Evangile, et qui inclinaient encore à la superstition. Ephèse était en effet fameuse par la pratique des arts magiques. Apollonius de Tyane y excita le plus vif enthousiasme. Si Paul y fit plus

[1] Justin parle de démons chassés par le nom de Jésus : Κατὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικᾶται. (*Dialog. cum Typh.*, c. LXXXV. Comp. Origène, *C. Celsum*, I, 25.) Nous avons là une superstition du deuxième siècle qui rappelle l'erreur des exorcistes juifs.

de miracles que dans ses autres missions, c'est qu'il n'avait pas d'autre moyen de frapper fortement l'attention d'une ville si dissolue et si idolâtre. D'ailleurs, la leçon infligée aux exorcistes juifs empêchait toute confusion entre la puissance de Dieu éclatant dans l'Apôtre et les sortiléges des imposteurs. Un grand nombre de ceux-ci, repris dans leur conscience, apportèrent leurs livres cabalistiques et les brûlèrent en public, comme, plus tard, un peuple pénitent jeta tout ce qui rappelait sa vie mondaine dans ce fameux bûcher allumé à Florence à la voix de Savonarole. Une Eglise importante fut fondée à Ephèse; elle devait être, pour la fin de l'âge apostolique, ce que Jérusalem et Antioche avaient été pour sa première période.

Pendant près de trois ans, Ephèse fut la résidence principale de l'Apôtre. Cependant il fit dans cet intervalle un voyage en Europe, qu'il poussa même assez loin. Il comptait se rendre à Corinthe, où l'appelaient de tristes discussions au sein de l'Eglise fondée dans cette ville. Il prit la voie de mer, et fit un détour pour visiter l'île de Crète. On peut supposer que l'Evangile y avait été déjà porté par quelques chrétiens, et que Paul y fut appelé comme Pierre à Samarie pour poursuivre une œuvre commencée et déjà prospère; car il ne s'y arrêta que très-peu de temps. Cette île, fameuse par sa richesse et le nombre considérable de ses villes, offrait des difficultés particulières au christianisme. Le caractère national de ses habitants avait été dépeint sous les couleurs les plus tristes par un de ses poëtes, Epiménide, surnommé le prophète, qui les avait accusés

d'être à la fois livrés à la sensualité et à la duplicité[1]. Agir à la mode de Crète était une expression proverbiale qui désignait le mensonge[2]. Une Eglise fut néanmoins fondée au sein de cette triste population; mais le christianisme devait avoir à lutter plus d'une fois contre les retours de l'esprit national.

De l'île de Crète, Paul se rendit à Corinthe, où il ne s'arrêta que bien peu de temps. C'est de là qu'il écrivit sa première lettre à Timothée qu'il avait laissé à Ephèse, et qui, jeune et inexpérimenté, se trouvait aux prises avec de dangereuses tendances, premiers symptômes de ces hérésies gnostiques qui devaient s'implanter plus tard sur ce sol labouré en tous sens par les idées religieuses de l'Orient et de l'Occident. Paul revint à Ephèse bientôt après. Il y écrivit sa lettre à Tite, pour guider également son inexpérience dans la conduite d'une Eglise difficile à diriger. Peu de temps après son retour, il envoya Timothée en Macédoine, pour y visiter les Eglises, et y provoquer une collecte en faveur des chrétiens de Judée[3]. Lui-même, sur les graves nouvelles

[1] Tite I, 12. — [2] Κρητίζειν.

[3] 1 Cor. XVI, 10, 11. Nous avons, après un consciencieux examen, admis l'hypothèse de Wieseler (p. 280-329) partagée par M. Reuss. (*Gesch. der Heil. Schr. N. T.*, p. 74-76) sur la date du voyage de saint Paul en Crète, et celle de la première épître à Timothée et de la lettre à Tite. Cette hypothèse n'acquiert quelque degré de certitude que quand on a vidé la question de la prétendue seconde captivité de saint Paul. Nous l'aborderons plus tard. Il nous suffit aujourd'hui d'établir la probabilité de l'ordre des faits tel que nous l'avons présenté. D'abord, il est positif que Paul n'est pas resté constamment à Ephèse pendant deux ans et demi; car nous apprenons par 2 Cor. XIII, 1, qu'avant d'écrire sa seconde lettre aux Corinthiens, il avait été deux fois à Corinthe. Son premier séjour coïncide avec la fondation de l'Eglise. Son second voyage ne peut être placé que dans l'espace de temps compris entre son arrivée à Ephese et

reçues de Corinthe, écrivit une lettre à l'Eglise de cette ville, motivée par les schismes qui y avaient éclaté, par les désordres qui en menaçaient l'existence, et aussi par l'apparition de dangereuses hérésies, qui allaient jusqu'à nier la résurrection de la chair sous prétexte de spiritualité [1].

Cette lettre fut écrite dans les circonstances les plus émouvantes, car Paul à ce moment même était obligé de se cacher pour se dérober à ses ennemis. Il avait pu pendant longtemps travailler sans entrave à la propaga-

son départ de cette ville, car il y fait allusion dans 1 Cor. XVI, 7, et sa première lettre aux Corinthiens a été écrite à Ephèse. Ainsi Paul a voyagé dans cet intervalle et voyagé en Europe. Son voyage en Crète à cette époque est donc possible ; si, comme nous le démontrerons plus tard, on ne peut placer ce voyage à une autre période de sa vie, cette possibilité devient une certitude. Ajoutons que l'épître à Tite renferme plus d'un indice de la date de sa composition. Il y est parlé d'Apollos comme d'un compagnon de Paul (Tite, III, 13), qui s'est joint à Tite. Or, précisément Paul avait fait sa connaissance personnelle à Corinthe, et plus tard on ne le retrouve plus dans sa société. Le nom de Tychique, qui est un disciple d'Asie Mineure, n'indique-t-il pas que l'Apôtre vient de travailler dans cette contrée ? Il reparaît dans la société de l'Apôtre lors de son dernier voyage à Jérusalem (Actes XX, 4). M. Reuss place la composition de l'épître à Tite pendant le court séjour de Paul à Corinthe, et Wieseler à son retour à Ephèse. Cette dernière hypothèse nous paraît la plus probable, car dans la supposition de M. Reuss, la lettre à Tite aurait été écrite trop peu de temps après que Paul eut quitté l'île de Crète. Quant à la première épître à Timothée, la manière dont s'exprime l'Apôtre donne à penser que Timothée est encore très-jeune. Nous relèverons plus tard, à propos des hérésies des Eglises du premier siècle, les objections contre l'authenticité des lettres pastorales.

[1] Cette lettre n'était pas la première d'après 1 Cor. V, 9, qui suppose une lettre antérieure. Remarquons que ces hérésies, tout à fait semblables à celles qui sont combattues dans les lettres pastorales, sont signalées par Paul dans une lettre dont l'authenticité n'est révoquée en doute par personne. N'y a-t-il pas là une réfutation puissante du système qui prétend que les hérésies mentionnées par les épîtres pastorales ne pouvaient exister à cette époque et qui concluent à l'inauthenticité de celles-ci? N'y a-t-il pas également dans ce fait une confirmation de notre hypothèse sur la date de l'épître à Timothée et de celle à Tite.

tion de l'Evangile à Ephèse; soudain la persécution éclata contre lui avec une violence extraordinaire. Il rencontra un genre d'opposition qui devait plus d'une fois arrêter momentanément les progrès de l'Eglise et faire couler à flots le sang des chrétiens. La religion nouvelle apportait la perturbation dans les intérêts comme dans les esprits. Le paganisme n'était pas seulement un système de corruption générale, mais encore un système d'universelle exploitation. Les temples des faux dieux avaient une multitude de clients qui vivaient de l'autel et qui spéculaient sur la superstition populaire tout en la partageant. La prédication du vrai Dieu, non plus renfermée dans l'enceinte des synagogues, mais retentissant sur les places publiques et gagnant des milliers d'adhérents qui abandonnaient le culte des idoles, devait, par ses succès mêmes, inspirer une vive alarme à tous ceux qui tiraient du culte païen un grand profit. A Ephèse, les prêtres n'étaient pas les seuls dont les intérêts fussent compromis par la prédication de l'Evangile. Il se faisait un commerce considérable des statuettes de la déesse et des reproductions de son temple. Les orfévres retiraient des sommes énormes de ce trafic; la ville entière était intéressée au culte de Diane; car avec les adorateurs de la fameuse divinité, les richesses affluaient dans ses murs. Rien donc n'était plus facile que de soulever les passions populaires contre l'Apôtre, et l'on peut mesurer le succès de sa mission à la fureur meurtrière de ses ennemis. Un orfévre nommé Démétrius se fit l'instigateur du soulèvement. Sa violente harangue adressée à ses ouvriers présente

un singulier mélange de cynisme et de superstition. Il passe sans transition du gain de son métier à la gloire compromise de la Diane d'Ephèse. « Il n'y a pas seulement du danger, dit-il, que notre métier soit décrié, mais il y a même à craindre que le temple de la grande Diane ne soit estimé comme rien et qu'elle ne soit dépouillée de sa majesté, révérée par l'Asie entière [1]. » Ainsi apparaît à la lumière le véritable fond du fanatisme, toujours guidé par des motifs intéressés. Le voile religieux dont il s'enveloppe trop souvent est déchiré, et c'est à la fois sa croyance et sa richesse que le peuple d'Ephèse prétend défendre. Démétrius réussit à provoquer une formidable émeute. Le peuple se précipite au théâtre acclamant sa divinité favorite avec des cris furieux. Deux des compagnons de Paul sont entraînés. Le courageux apôtre n'hésite pas. Il veut parler à cette foule qui rugissait dans le cirque comme une bête fauve demandant sa proie. C'est sans doute sous l'inspiration de ces événements qu'il écrivait dans la lettre adressée par lui à cette même époque aux chrétiens de Corinthe: « J'ai combattu contre les bêtes à Ephèse [2]. » Cette vive

[1] Actes XIX, 27.

[2] 1 Cor. XV, 32. Quelques commentateurs ont voulu prendre à la lettre cette expression. Mais Paul, comme citoyen romain, n'eût pu être condamné à ce supplice infamant. Ensuite il n'y pas eu d'autre persécution à Ephèse que celle mentionnée Actes XIX, 24. Puis, comment supposer que quand il rappelle toutes ses souffrances dans la deuxième épître aux Corinthiens (II, 21-28), il passe sous silence un fait aussi grave que d'avoir combattu contre les bêtes. Au contraire, si l'on rapporte ces mots de l'Apôtre à l'émeute soulevée par Démétrius, ils ont un sens très-saisissant. Sans doute il n'a pas été lui-même au théâtre; mais n'a-t-il pas entendu les cris de colère de la foule? N'était-il pas directement en cause? Le combat n'était-il pas entre lui et le peuple d'Ephèse, et n'était-ce pas contre lui que celui-ci était exaspéré? Rien n'empêche de placer l'achèvement de

image rendait admirablement l'effet de cette scène de confusion. Rien ne ressemble plus à un lion déchaîné qu'un peuple en fureur. Ses amis ne lui permirent pas de s'offrir en victime à cette colère sauvage. Les asiarques, qui étaient des députés des villes d'Asie Mineure chargés de présider et de pourvoir aux jeux publics, l'envoyèrent prier de ne pas paraître au théâtre; peut-être lui étaient-ils favorables, peut-être aussi se sentaient-ils responsables de tout ce qui arriverait dans l'emplacement des jeux publics. L'émeute eut un singulier dénoûment. Les Juifs, inquiets de cette violente réaction d'idolâtrie qui pouvait les compromettre gravement, poussèrent un des leurs, nommé Alexandre, à prendre la parole, sans doute pour distinguer leur cause de celle de Paul [1]. Mais cette tactique tourna contre eux, car ils provoquèrent ainsi un redoublement de fureur, et pendant trois heures on n'entendit plus que ce cri : Grande est la Diane d'Éphèse! Le greffier réussit à grand'peine à calmer le peuple en flattant sa passion du moment et en lui inspirant un légitime effroi du pouvoir impérial, qui savait infliger de terribles châtiments aux séditieux. Paul, à la suite de ces événements, quitta promptement Éphèse. La scène qui s'y était passée était pleine d'enseignements. Elle renfermait la prophétie des persécutions que les chrétiens de-

la première épître aux Corinthiens après le tumulte, car Paul reste au moins un jour encore à Éphèse (Actes XIX, 1).

[1] De Wette, dans son *Commentaire sur les Actes,* prétend que ces Juifs qui mirent Alexandre en avant étaient des chrétiens issus du judaïsme. Mais l'expression : τῶν Ἰουδαίων, ne permet pas cette interprétation. Notre hypothèse nous semble plus plausible.

vaient subir de la part du monde païen. Elle apprenait à l'Eglise à quel prix on ébranle une société corrompue. Les clameurs du cirque d'Ephèse étaient comme un premier écho de ce cri qui devait retentir pendant trois siècles : *Les chrétiens aux lions!* C'était le premier rugissement du paganisme contre le christianisme!

D'Ephèse, Paul se rendit en Europe. Il avait, peu de temps auparavant, envoyé Tite à Corinthe avec la mission de s'informer exactement de l'effet qu'y avait produit sa lettre[1]. Après avoir attendu vainement son retour à Troas[2], il partit pour visiter les Eglises de Macédoine. Il les trouva florissantes, pleines de dévouement à sa personne, fermes dans leur foi, épurées par la persécution, et disposées à concourir généreusement à la collecte faite par Paul en faveur des chrétiens de Palestine[3]. Ce fut une grande consolation pour l'Apôtre au milieu de ses propres afflictions ; car en Macédoine, comme en Asie et en Achaïe, il rencontrait l'ardente et persévérante inimitié des Juifs, et il était parfois écrasé par la grandeur de la tâche et les fatigues d'une lutte incessante[4]. Enfin, Tite le rejoignit, et lui apprit l'effet salutaire produit par sa première lettre aux chrétiens de Corinthe. Les désordres scandaleux avaient disparu, l'affection pour l'Apôtre s'était ranimée ; de meilleurs jours semblaient prêts à luire à Corinthe. Cependant, l'ordre n'était pas encore rétabli dans une Eglise si récemment et si violemment ébranlée. Les adversaires

[1] 2 Cor. XII, 18. — [2] 2 Cor. II, 12, 13. — [3] 2 Cor. VIII, 1.
[4] 2 Cor. VII, 5.

de l'Apôtre essayaient de ressaisir leur influence compromise en redoublant leurs attaques contre Paul et en lui déniant ses droits à l'apostolat. Celui-ci, dans la seconde lettre écrite sous l'impression de ses entretiens avec Tite, donna libre carrière aux sentiments qui remplissaient son cœur; il était partagé entre la joie que lui causait le repentir des Corinthiens et l'indignation provoquée par d'injustes attaques. Il y répond en présentant l'apologie la plus émue et la plus belle de son œuvre apostolique. Il peint en traits de feu ses travaux, ses souffrances, ses triomphes, et nous initie à sa vie intérieure dans ce qu'elle a de plus intime, après avoir donné un incomparable tableau de sa vie missionnaire. Nulle part dans ses écrits, toujours si pleins d'originalité, Paul n'a marqué aussi profondément l'empreinte de son individualité. L'épître se termine par des recommandations relatives à la collecte en faveur de l'Eglise de Jérusalem. Cette lettre fut envoyée à Corinthe par Tite, qui dut recueillir les dernières offrandes des chrétiens de Corinthe. Paul demeura lui-même encore quelque temps en Macédoine, et c'est probablement à cette époque qu'il fit en Illyrie le voyage missionnaire dont il parle dans sa lettre aux Romains[1]. Il y séjourna, comme il l'avait dit à Tite, dans la ville de Nicopolis[2], bâtie par Auguste en mémoire de la bataille d'Actium. De là, il revint en Grèce et passa trois mois en Achaïe, principalement à Corinthe, où il écrivit sa lettre aux Romains, qui nous servira de document historique pour re-

[1] Rom, XV, 19. — [2] Tite III, 15.

tracer les commencements de l'Eglise de Rome, et de document dogmatique pour exposer les vues de Paul sur le christianisme.

Paul, dans son infatigable ardeur, méditait un voyage missionnaire qui devait le conduire aux confins de l'Occident. Il pensait à porter l'Evangile jusqu'en Espagne [1], mais il désirait auparavant se rendre de nouveau à Jérusalem, pour y porter la collecte abondante qui avait été faite par ses soins dans les Eglises de la Macédoine et de l'Achaïe, et y resserrer les liens qui l'unissaient à ses collègues dans l'apostolat [2]. Mais au moment même où il se préparait à ces nouveaux et lointains voyages, il avait le pressentiment qu'en se rendant à Jérusalem il allait au-devant des plus graves périls qu'il eût encore rencontrés. En effet, il avait rompu ouvertement avec les Juifs dans toutes les grandes villes de l'Asie et de la Grèce. Il n'avait gardé aucun ménagement avec eux ; il savait par de douloureuses expériences tout ce qu'il pouvait attendre de leur fanatisme au centre même de leur puissance. Déjà, dans l'épître aux Romains, on voit percer ces pressentiments ; l'Apôtre presse les chrétiens de Rome de demander à Dieu pour lui de le délivrer des incrédules qui sont en Judée [3]. Ses amis partageaient ces préoccupations, qui furent confirmées à plusieurs reprises par des révélations prophétiques. Aussi ce voyage à Jérusalem fut-il une suite non interrompue des adieux les plus touchants. Ils commencèrent à Troas, où l'Apôtre s'était rendu de Philippes

[1] Rom. XV, 24. — [3] Rom. XV, 30, 31. — [3] Rom. XV, 31.

par la voie de mer. La veille du départ, il réunit les chrétiens de cette ville dans une de ces agapes si fréquentes dans la primitive Eglise, et qui se terminaient par la célébration de la cène. Les paroles d'exhortation et de consolation ne tarissaient pas sur ses lèvres. Le miracle opéré sur Eutyche qui, tombé mort dans la rue, de la fenêtre de la chambre haute, avait été rendu à la vie par l'embrassement de Paul, laissa une consolation et un encouragement aux chrétiens affligés de Troas. La scène la plus émouvante eut lieu à Milet, où l'Apôtre était arrivé après avoir longé la côte d'Asie Mineure. Il y avait donné rendez-vous aux anciens de cette Eglise d'Ephèse où il avait laissé de si beaux fruits de son ministère. Tout contribuait à rendre cette entrevue solennelle. Paul était de plus en plus averti intérieurement qu'il allait au-devant de grandes afflictions et peut-être de la mort. Il s'avançait vers Jérusalem comme vers l'autel du sacrifice. Il savait aussi que l'Eglise d'Ephèse était menacée des hérésies les plus dangereuses[1]. Il avait devant lui ses représentants auxquels il était profondément attaché. On conçoit ce qu'était la séparation dans un tel moment. Rien ne nous paraît plus touchant et plus sublime que le discours de l'Apôtre. Les sentiments humains les plus tendres s'y unissent au mâle courage du martyr et aux suprêmes avertissements du pasteur. Paul prend à témoin ses auditeurs de la fidélité avec laquelle il a annoncé l'Evangile à Ephèse sans s'épargner jamais. Il leur annonce qu'ils ne peuvent plus

[1] Actes XX, 28, 31.

compter sur lui, car « il ne les verra plus, » et il les adjure de veiller sur la jeune Eglise comme sur une plante délicate menacée de l'orage. On sent que Paul est pénétré de la difficulté de la transition entre l'âge apostolique et la période où l'Eglise doit marcher sans la direction de ses fondateurs. Ce discours est plein de pressentiments prophétiques, qui n'ont été que trop justifiés par l'histoire. « Et maintenant, s'écrie-t-il en finissant, je vous recommande à Dieu et à la parole de sa grâce. Je n'ai désiré ni l'argent, ni l'or, ni les vêtements de personne. Et vous savez vous-mêmes que ces mains ont fourni à tout ce qui m'était nécessaire et à ceux qui étaient avec moi. Je vous ai montré en toutes choses que c'est ainsi qu'en travaillant il faut s'accommoder aux faibles, et se souvenir des paroles de Jésus-Christ, qui a dit lui-même qu'il y avait plus de bonheur à donner qu'à recevoir [1]. » Après ce discours, Paul se jeta à genoux et pria avec ardeur pour cette Eglise que menaçaient de si graves périls. Puis, il se sépara des anciens d'Ephèse comme inondé de leurs larmes : ils savaient maintenant que le vaisseau qui l'emportait de cette rive ne l'y ramènerait jamais, et qu'ils lui donnaient à cette heure la dernière marque sensible de leur affection dans les tristes embrassements d'un adieu définitif [2].

[1] Cette parole de Jésus-Christ n'est pas dans nos évangiles.

[2] Baur ne voit dans ce discours qu'une pièce fabriquée au second siècle. Il s'appuie sur la mention des hérésies de l'Eglise d'Ephèse. Nous répondrons plus tard à cette objection en étudiant les hérésies de l'Eglise primitive. Les pressentiments de l'Apôtre lui semblent en contradiction avec d'autres déclarations, telle que celle renfermée Rom. XV, 32, comme si

Le voyage continua jusqu'à Jérusalem sans événements remarquables, si ce n'est qu'aux pressentiments de l'Apôtre sur sa prochaine captivité vinrent s'ajouter des prophéties positives. A Tyr, il rencontra quelques disciples qui, avertis par l'Esprit des dangers au-devant desquels courait Paul, le supplièrent de ne pas poursuivre jusqu'à Jérusalem. A Césarée, dans la maison de Philippe l'évangéliste, un prophète nommé Agabus lui annonça plus clairement encore sa captivité par une action symbolique qui rappelait la méthode des anciens prophètes [1]. Il eut à soutenir un nouvel assaut de prières et de supplications de la part de ses amis; mais il demeura inébranlable, prêt, disait-il, à mourir, s'il le fallait, pour le nom de Jésus-Christ. Ces pressentiments et ces prophéties allaient recevoir une prompte confirmation.

L'Apôtre arriva à Jérusalem, entouré de ses compagnons les plus chers, appartenant aux diverses Eglises fondées par lui en Asie et en Grèce. Ils semblaient les représenter auprès de lui, et consacrer par leur présence le triomphe de l'universalisme chrétien. Ils étaient les prémices du nouvel Israël rassemblées des bouts de la terre. Paul fut reçu avec la plus grande affection par les anciens de l'Eglise. Toutefois il ne pouvait se dissimuler que la masse des chrétiens judaïsants ne fût encore prévenue contre lui. Dans une intention pacifique, il consentit sur l'avis de Jacques, non pas précisément à

son cœur n'avait pu passer par les fluctuations de sentiments divers. (Voir *Paulus*, p. 177.)

[1] 1 Rois XXII, 11.

faire lui-même un vœu de nazaréat, mais à payer l'offrande légale pour quatre chrétiens d'origine judaïque, qui devaient accomplir leur vœu dans le temple précisément au moment de son arrivée à Jérusalem [1]. Cette démarche n'était pas de la part de Paul un calcul politique, un essai de conciliation diplomatique, comme on le lui a reproché. Il demeurait fidèle aux arrêtés du concile de Jérusalem ; car, Juif lui-même, il observait la pratique judaïque conformément au décret qui avait été rendu quelques années auparavant, avec sa participation ; il observait encore cette autre règle qu'il s'était librement imposée d'être Juif pour les Juifs, afin d'être tout à tous, et de ne pas substituer une révolution brusque à une transition sagement ménagée. Ce fut pourtant cette démarche, toute de conciliation, qui exaspéra le plus ses ennemis ; ils n'y virent qu'une insulte faite dans le temple même au mosaïsme. Comme l'Apôtre était dans le sanctuaire pour déclarer selon la coutume les jours auxquels la purification s'accomplirait, et le moment où l'offrande serait présentée pour les nazaréens, quelques Juifs d'Asie, arrivés à Jérusalem, pour la célébration de la Pentecôte, et qui sans doute avaient connu Paul à Ephèse, soulevèrent la multitude contre lui, sous le prétexte qu'il avait conduit des Grecs dans le temple.

[1] Payer les frais des sacrifices désignés pour l'accomplissement du vœu du nazaréat était regardé comme un acte de haute piété (Josèphe, *Ant.*, XX, 6, 1.) Nous ne saurions admettre que Paul eût lui-même, dans ce cas, fait le vœu du nazaréat, car l'accomplissement de ce vœu réclamait un bien plus grand nombre de jours (Nomb. VI, 8, 9). Il devait du reste se purifier aussi bien pour faire un sacrifice dans le temple que pour l'accomplissement du vœu du nazaréat (1 Sam. XVI, 5). Voir Wieseler, *Chronol. des ap. Zeit.*, p. 104 et 105.

Cette accusation était une insigne calomnie, car il n'avait pris avec lui aucun de ses compagnons étrangers. On a prétendu que ces Juifs étaient les chrétiens judaïsants, formant le noyau de l'Eglise de Jérusalem [1]. Mais c'est une pure supposition; les Juifs d'Asie n'appartenaient pas à l'Eglise de Jérusalem, mais bien à l'une de ces synagogues fanatiques, avec lesquelles Paul avait lutté avec tant d'énergie. Quoi qu'il en soit, la calomnie, semée avec art dans la foule, y souleva des passions toujours prêtes à éclater. Le peuple de Jérusalem se montra aussi fanatique que celui d'Ephèse. L'attachement stupide au temple du vrai Dieu produisait les mêmes effets que l'adoration de l'impure déesse d'Asie. A vrai dire, les adhérents du judaïsme de la décadence tenaient à leur culte pour les mêmes motifs que les prêtres et les orfévres d'Ephèse; ils pensaient avant tout à l'honneur et au profit qu'ils en tiraient. Ils abritaient sous le nom de Jéhovah leurs tristes passions et leurs vils intérêts, prêts à les défendre par le crime, prouvant ainsi que l'idolâtrie se retrouve dans toutes les religions et sous toutes les formes. Au moment où le tumulte était à son comble, le tribun qui commandait la forteresse Antonia, située tout près du temple, accourut avec la garnison pour réprimer l'émeute qui pouvait lui faire craindre une révolte générale.

Déjà plus d'une fois le peuple remuant de la ville s'était soulevé à la voix d'agitateurs inconnus. Un fait récent donnait une grande probabilité à ces craintes du

[1] Baur, *Das Christenthum der drei ersten Jarhund.*, p. 65.

tribun. « Un Egyptien, nous raconte Josèphe, était venu à Jérusalem, se disant prophète. Il avait persuadé à la multitude de le suivre sur la montagne des Oliviers. Il lui promettait de faire tomber à sa voix les fortifications de la ville et de la ramener par la brèche. » Félix avait dissipé par les armes ce rassemblement tumultueux, mais l'Egyptien était parvenu à se sauver [1].

Le tribun Lysias ne douta pas un instant que cette émeute n'eût été provoquée par le retour de l'Egyptien et il crut le reconnaître dans Paul [2]. Comme il l'emmenait vers la prison, l'Apôtre lui demanda la permission de parler a la foule, qui le poursuivait de ses cris. Autorisé à la haranguer du haut des degrés de la citadelle, il ne cherche aucune échappatoire, mais avec un courage héroïque, il raconte en quelques mots saisissants le changement opéré en lui par sa conversion, comme pour dire a ce peuple fanatique : Il y eut un temps où j'étais comme vous persécuteur des chrétiens, mais j'ai reconnu mon crime, qui est aussi le vôtre.

A la première allusion qu'il fit à sa mission auprès des païens, il fut interrompu par des cris de colère, comme Etienne l'avait été lors de son martyre — qui s'en souvenait mieux que Saul de Tarse ? — et le tribun, pour le soustraire à la fureur populaire, commanda qu'on le menât dans la forteresse.

[1] Ὁ δὲ Αἰγύπτιος αὐτὸς ἐκ τῆς μάχης ἀφανὴς ἐγένετο. (Josephe, *Ant.*, XX, 6.)

[2] Actes XXI, 38.

CHAPITRE II.

LES MISSIONS ET LES PERSÉCUTIONS DE L'ÉGLISE, DEPUIS LA CAPTIVITÉ DE SAINT PAUL JUSQU'A SA MORT ET CELLE DE SAINT PIERRE.

—

§ 1. — *Diverses phases de la captivité de saint Paul.*

Paul, en franchissant le seuil de la citadelle, entrait dans une captivité qui ne devait avoir d'autre terme que sa mort. Essayons d'en déterminer avec exactitude les phases diverses. Le tribun Lysias se trouvait très-embarrassé vis-à-vis de ce prisonnier, dont le crime lui était inconnu. Il imagina pour le découvrir de le soumettre à la question sous la forme la moins cruelle : moyen expéditif recommandé par la législation romaine, mais seulement à l'égard des esclaves et dans les cas d'une gravité exceptionnelle [1].

Lysias croyait être en présence d'un agitateur de bas étage, sorti de la tourbe d'un peuple méprisé ; il n'éprouvait aucun scrupule à infliger une peine infamante à un homme qu'il regardait comme pire qu'un

[1] « Edictum divi Augusti extat : quæstiones neque semper in omni causa et persona desiderari debere arbitror, sed cum capitalia et atrocia maleficia non aliter explorari et investigari possunt quam per servorum quæstiones, efficacissimas eas esse ad requirendam veritatem existimo. » (Wieseler, ouvrage cité, p. 376.)

esclave. Paul invoqua son droit de citoyen romain, et ce titre seul suffit pour le couvrir d'une protection efficace. Le lendemain le tribun conduit son prisonnier à la barre du sanhédrin, dans l'espoir de découvrir la cause de l'animadversion des Juifs contre lui. Ceux-ci désiraient passionnément qu'on leur abandonnât toute l'affaire, car les délits religieux étaient encore de leur ressort en Palestine, et ils eussent pu ainsi se venger de Paul, sans subir tous les délais de la juridiction romaine[1]. Il importait à Paul de ne pas favoriser cette tactique; si le sanhédrin l'eût unanimement reconnu coupable d'avoir profané le temple, il eût été peut-être livré à ses implacables adversaires. Aussi chercha-t-il à les diviser en exposant avec une grande énergie ses opinions sur la résurrection; c'était un moyen infaillible de ranimer la lutte entre les pharisiens et les sadducéens. On ne peut l'accuser de duplicité, puisqu'il y avait en effet entre lui et les pharisiens quelques idées communes, et que d'ailleurs il était trop connu par son opposition à leur esprit formaliste, pour qu'on prît le change. Il est permis cependant de préférer son attitude devant le peuple ameuté, ou devant Félix et Festus. Elle est plus digne et moins habile. Les paroles violentes de Paul à Ananias, comparées à la conduite du Sauveur dans une circonstance analogue, nous font mesurer toute la distance qui sépare le maître du disciple. L'Apôtre portait encore un cœur d'homme dans sa poitrine, et il avait toujours à combattre les retours

[1] Wieseler, p. 378.

de sa nature impétueuse [1]. La délibération du sanhédrin se termina par une dispute confuse entre les pharisiens et les sadducéens. L'exaspération des derniers contre Paul parut si grande au tribun, qu'il lui sauva la vie encore une fois en le ramenant en prison. Sur la nouvelle d'un abominable complot ourdi par les Juifs contre son captif, Lysias le fit partir pour Césarée.

Le procurateur Félix, au tribunal duquel Paul était renvoyé, était un ancien affranchi de l'empereur Claude, frère de Pallas, le favori d'Agrippine. Il appartenait à cette classe fameuse par sa bassesse et son immoralité qui régnait alors sur le monde en régnant sur les Césars, achetant son pouvoir par la flatterie, et en usant avec tyrannie pour retrouver le prix dont il avait été payé. Tacite a marqué Félix d'un trait de son implacable burin, en disant que, débauché et cruel à la fois, il remplit des fonctions presque royales avec un esprit d'esclave [2]. Pour consolider sa position en Judée, il avait épousé Drusille, fille d'Hérode Agrippa. Il rendit son gouvernement odieux aux Juifs ; il se permettait tous les crimes, dit encore Tacite [3]. Il eut continuellement à lutter contre des tentatives de sédition, provoquées

[1] Les commentateurs ont beaucoup discuté la question de savoir comment Paul avait pu dire du souverain sacrificateur : « Οὐκ ᾔδειν. Je ne le connaissais pas. » (Actes XXIII, 5.) On avait prétendu que Paul l'avait dit ironiquement : *Je le connais, mais je ne le reconnais pas* ; on a aussi prétendu que le souverain sacrificateur étant illégalement en charge, Paul a voulu lui donner une leçon. Ces explications sont trop subtiles. Il vaut mieux admettre que Paul n'a pas effectivement reconnu le grand prêtre au premier moment.

[2] « Per omnem sævitiam ac libidinem jus regium servili ingenio exercuit. » (Tacite, *Hist.*, V, 9.)

[3] *Annales*, XII, 54.

tantôt par les brigands appelés sicaires, tantôt par de faux Messies. Il avait agi avec la plus grande dureté envers les principaux de la nation, à la suite d'une espèce de guerre entre les Juifs et les Syriens [1]. Un tel homme devait tenir la balance égale entre Paul et ses accusateurs, et leur accorder l'impartialité d'une même inimitié. Il est plus que probable que si l'Apôtre n'eût pu invoquer son droit de bourgeoisie romaine, il eût été oublié au fond d'un cachot, ou mis à mort comme un obscur séditieux. Mais il n'était pas possible, même à un Félix, de traiter avec cette cruelle insouciance un citoyen romain. Il fut donc obligé d'instruire sa cause. Son antipathie prononcée pour les principaux dignitaires du sanhédrin était une circonstance favorable à l'accusé. Les Juifs le chargèrent avec autant d'animosité que de mauvaise foi. Ils l'accusèrent, par la bouche de leur avocat Tertullus, d'être le chef d'une secte qu'ils représentaient comme un parti politique dangereux, qui fomentait la sédition en Judée et dans le monde entier. Rien n'était plus perfide, car ils savaient bien qu'il n'y avait pas de moyen plus sûr d'irriter le cruel proconsul. Ils parlaient aussi de la profanation de leur temple, pour avoir un prétexte de ramener l'accusé à leur propre juridiction. Paul les réfuta de point en point par un lumineux récit de son dernier voyage à Jérusalem. Félix fut convaincu de son innocence; mais, voulant ménager les Juifs, il commanda qu'on le reconduisît en prison. Il lui fit dès lors subir, à plusieurs reprises,

[1] Josephe, *Ant.*, VIII, 7.

des interrogatoires dérisoires dans lesquels il cherchait bien plus à satisfaire sa curiosité et celle de sa femme Drusille, qu'à lui rendre justice. Repris dans sa conscience par quelques sérieuses paroles de Paul sur le jugement et la résurrection, il le laissa dans son cachot pendant deux ans. Il espérait secrètement que Paul et ses amis finiraient par lui donner une grosse somme d'argent pour sa délivrance.

L'emprisonnement de l'Apôtre, à cette époque, ne fut pas très-rigoureux. Ce n'était pourtant pas l'emprisonnement nominal connu sous le nom de *custodia libera*, qui laissait au captif le droit d'habiter la maison d'un consul, d'un préteur ou d'un magistrat. Une telle captivité n'était accordée qu'aux plus illustres accusés, et Paul n'était pas de ce nombre ; nous savons positivement qu'il était confié à la garde des soldats romains. Mais il y avait bien des degrés dans la prison militaire, et le magistrat pouvait à son gré en resserrer ou en élargir les liens [1]. Félix ordonna que Paul fût traité sans rigueur, et pût frayer librement avec ses amis [2]. L'Apôtre reçut ainsi des nouvelles fréquentes des Eglises. Comment supposer qu'il ait gardé un silence complet pendant les deux années qu'il passa à Césarée, à proximité de ces Eglises d'Asie Mineure qui lui étaient si chères, et pour lesquelles il exprimait déjà de si vives inquiétudes aux anciens d'Ephèse? N'avait-il pas signalé à Milet l'invasion de la monstrueuse gnose orientale parmi ces chrétiens, entourés de piéges nombreux, et

[1] Wieseler, ouvrage cité, p. 380, 381. — [2] Actes XXIV, 23.

sur lesquels soufflait le vent de tant de doctrines différentes? Fallait-il attendre plus longtemps pour conjurer ces graves périls? Ces considérations nous paraissent justifier l'hypothèse qui rapporte à la captivité de Césarée les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens, et l'épître aux Laodicéens qui a été perdue[1]. L'épître à Philémon pourrait bien avoir été aussi écrite à cette date. Paul avait rencontré dans sa prison un pauvre esclave fugitif qui appartenait à un chrétien de Colosse. Pénétré de la pensée que devant Jésus-Christ il n'y a plus ni esclave, ni homme libre, il s'était consacré à ce malheureux rebut de la société antique, avec la plus affectueuse sollicitude, et, selon sa belle expression, il avait engendré Onésime à la foi dans sa prison. Il démontrait ainsi, par une preuve de fait, l'égalité inaliénable qui existe entre les chrétiens, et il préparait l'émancipation future de l'esclave en le renvoyant dans la maison d'où il s'était enfui, comme son propre fils en la foi, et, par conséquent, comme le frère de son maître[2].

[1] La plupart des commentateurs placent ces épîtres plus tard, pendant les premiers temps de la captivité de Paul à Rome. Wieseler s'appuie sur la grande liberté dont il a joui dans sa prison à cette époque. Mais l'emprisonnement de Césarée n'était pas assez rigoureux pour empêcher des communications directes et fréquentes avec les Eglises. (Voir Reuss, *Geschichte der H. Schr. N. T.*, p. 98.

[2] Il nous paraît, malgré Néander (*Pflanz.*, I, 516), infiniment plus probable qu'Onésime ait fui de Colosse à Césarée que de Colosse à Rome. Le fait que Paul se trouvait le compagnon de captivité d'un esclave montre que sa captivité n'était pas aussi légère qu'elle le fut d'abord à Rome, et nous aurions là une preuve nouvelle en faveur de notre hypothèse. Wieseler (p. 455) cherche à identifier l'épître à Philémon à l'épître aux Laodicéens, dont il est parlé Coloss. IV, 19. Il se fonde sur ce que l'épître à Philémon est aussi adressée à Archippe, qui, dans l'épître aux Colossiens (V, 17), est désigné comme habitant Laodicée. Mais ce dernier fait ne

Félix avait été remplacé à Césarée par Festus. Celui-ci, comme son devancier, eut à lutter contre les brigands juifs qui, sous le nom de sicaires, désolaient le pays. Il eut même quelques graves démêlés avec les dignitaires du temple de Jérusalem [1]. Probablement l'hostilité entre lui et le parti des sacrificateurs éclata peu après son entrée en charge. Peut-être même commença-t-elle à se manifester lors du voyage qu'il fit à Jérusalem [2]. Ainsi s'expliqueraient ses tergiversations dans le procès de l'Apôtre. Il se montre d'abord favorable aux Juifs, et, pour leur plaire, il laisse Paul en prison [3]; puis soudain il tourne contre eux et leur refuse avec hauteur de laisser conduire le prisonnier devant le sanhédrin. Le souverain sacrificateur se voit obligé de se rendre à Césarée pour soutenir l'accusation. Les Juifs, désespérant de traduire Paul devant leur propre tribunal, comme coupable de délits exclusivement religieux, l'accusent, par une abominable tactique, de fomenter la rébellion contre l'empereur. C'est ce qui ressort de la défense de l'accusé, obligé d'insister sur ce point [4]. Fatigué de cette interminable procédure, indigné de servir d'instrument à la politique des procurateurs romains, dans leurs rapports avec les Juifs, il prend un parti décisif et il en appelle au tribunal de l'empereur. C'était naturellement la plus haute juridiction, et il n'était pas de pouvoir dans l'empire dont les jugements ne pussent

ressort pas clairement du texte. En outre, on conçoit difficilement qu'une simple lettre de recommandation fût désignée comme une lettre adressée à une Eglise entière.

[1] Josèphe, *Ant.*, XX, 8, 9, 10. — [2] Actes XXV, 2. — [3] Actes XXV, 37.
[4] Actes XXV, 8.

être révisés et cassés par cette suprême instance [1]. Désormais la cause de Paul était soustraite aux tribunaux inférieurs. C'est à Rome qu'elle devait se débattre et recevoir sa solution. Aussi ne peut-on considérer la pompe judiciaire, dont Césarée fut témoin quelques jours plus tard, que comme une espèce d'amusement que Festus veut se donner et procurer à ses hôtes illustres, amusement digne d'un Romain blasé, qui ne voit qu'un curieux spectacle dans l'enthousiasme et la foi de saint Paul. Le roi Agrippa, devant lequel celui-ci comparut, était Hérode Agrippa, fils du neveu d'Hérode le Grand du même nom. Elevé dans le palais des Césars, il était arrivé à son haut rang par la flatterie, et avait reçu, avec le titre de roi, la tétrarchie de Philippe et de Lysanias de la munificence de l'empereur, dont il s'était constitué le courtisan assidu [2]. Comme tous les favoris, il usa de son pouvoir avec despotisme, faisant et défaisant à son gré les souverains sacrificateurs. Homme habile et rompu à l'intrigue, il vivait dans le plus scandaleux désordre, entretenant des relations incestueuses avec sa sœur, la fameuse Bérénice, royale courtisane, qui devait essayer plus tard le pouvoir de ses charmes sur Vespasien et Titus.

[1] Dion Cassius s'exprime en ces termes sur ces appels à l'empereur : Δίκαζε δὲ καὶ αὐτὸς ἰδίᾳ τά τε ἐφέσιμα καὶ τὰ ἀναπόμπιμα, ὅσα ἂν παρά τε τῶν μειζόνων ἀρχόντων ἀφικνῆται, μήτε γὰρ αὐτόδικος μήτ' αὐτοτελὴς οὕτω τις παράπαν ἔστω, ὥστε μὴ οὐκ ἐφέσιμον ἀπ' αὐτοῦ δίκην γίγνεσθαι. (Dion Cassius, II, 19, 53.) « Il jugeait, dit-il d'Auguste, les appels et les causes renvoyés même après la décision des plus hautes autorités, car il n'y avait pas de juge indépendant ou souverain dont on ne pût faire appel auprès de lui. »

[2] Λαβὼν δὲ τὴν δωρεὰν παρὰ τοῦ Καίσαρος. (Josèphe, *Ant.*, XX, 7, 1.)

On a souvent fait ressortir la fermeté de trait avec laquelle ces diverses figures sont dessinées par l'historien sacré. D'un côté on voit le Romain de la décadence, matérialiste à fond, traitant les questions religieuses avec une méprisante ironie, et accusant Paul de folie dès que celui-ci parle de la résurrection des morts, et transporte ses auditeurs dans ce monde invisible qui n'existe pas pour le païen [1]. D'un autre côté, Agrippa représente parfaitement l'homme qui connaît la vérité sans l'aimer, et qui, tout en lui accordant un assentiment intellectuel, refuse de lui donner son cœur et de rompre les chaînes de la volupté [2]. En face de ces deux types du monde ancien, avec quelle noble dignité Paul ne représente-t-il pas la religion nouvelle? Il raconte avec simplicité et grandeur sa vie passée, sa conversion et sa vocation parmi les païens [3]. Il a suivi l'appel de Dieu, c'est là son crime; c'est pour cela que les Juifs ont voulu le tuer. Il n'a d'autre apologie à présenter que son dévouement absolu à la vérité. L'histoire de son ministère est le plus éloquent commentaire de la réponse de Pierre au sanhédrin : « Nous ne pouvons autrement. » Lui était-il possible de résister à des ordres de Dieu aussi directs? Festus et Agrippa reconnaissent hautement l'innocence de Paul, mais l'Apôtre en a appelé à César; il faut qu'il soit envoyé à Rome.

Les péripéties de son voyage sont connues. Au milieu des périls de la navigation, on le retrouve toujours le

[1] Actes XX, 19; XXVI, 23. — [2] Actes XXVI, 28. — [3] Actes XXVI, 4-24.

même : calme, courageux, préoccupé du salut des âmes, et donnant, en toutes circonstances, l'exemple du renoncement. Après un naufrage et un séjour de trois mois dans l'île de Malte, utilisé par l'Apôtre pour y fonder une Eglise, il aborde sur cette terre d'Italie qu'il devait arroser de son sang, sur la place de Pouzzoles où l'attendait le fraternel accueil des chrétiens de la contrée. A quarante milles de Rome, Paul rencontra dans la petite ville nommée le *Forum d'Appius* quelques-uns des chrétiens de la capitale du monde qui venaient au-devant de lui ; il en rencontra d'autres en plus grand nombre à une petite auberge, plus rapprochée de trente milles de la ville, et nommée les Trois-Hôtelleries [1]. Il entra ainsi escorté dans la grande cité par cette voie Appienne qui avait vu passer toutes les gloires de Rome entre ses tombeaux. Personne ne se doutait que ce prisonnier, conduit par un centenier et entouré de ce groupe d'hommes pauvres et obscurs, était le plus grand triomphateur qui eût foulé ce sol, et qu'aucune victoire n'égalerait celle qu'il devait remporter sur toutes les puissances du monde païen réunies comme dans leur centre au sein de la ville impériale. Le centenier qui avait conduit Paul à Rome appartenait à une des légions de la garde prétorienne [2]. Il remit, selon son devoir, son prisonnier au préfet du prétoire, dont il dépendait. Les condamnés qui en avaient appelé à l'empereur étaient

[1] *Tres tabernæ.*

[2] C'est ainsi qu'il faut entendre les mots : σπείρης Σεβαστῆς. (Actes XXVII, 1.) Wieseler rappelle que des détachements de cette garde prétorienne étaient souvent envoyés au loin en mission.

sous la garde de ce haut dignitaire de la cour, chargé de tous les captifs qui ressortissaient du tribunal impérial. Le préfet du prétoire, à cette époque, était Burrhus, homme distingué et modéré, de mœurs sévères, dont l'heureuse influence retenait encore Néron sur la pente du crime [1]. Il traita Paul avec indulgence, probablement par suite des lettres favorables qu'il avait reçues de Festus, et aussi des rapports du centenier, devenu l'ami de son prisonnier [2]. Paul eut la permission de demeurer sous la garde d'un soldat, dans une maison louée par lui, et il put communiquer librement avec les gens du dehors. Cet adoucissement de sa captivité dura deux ans. Il eut d'abord de solennelles conférences avec les Juifs de Rome, et rien ne prouve mieux combien son cœur était rempli de la charité qui espère tout. N'était-il pas la preuve vivante de leur endurcissement, et les chaînes qu'il portait n'accusaient-elles pas leur intraitable fanatisme? Paul à Rome les trouva, comme partout ailleurs, ennemis irréconciliables de Jésus-Christ et de son Eglise. Le dernier discours qui soit cité de lui semble un écho de l'anathème de Jésus-Christ contre les pharisiens peu de temps avant sa mort [3]. Ces sévères paroles sont l'appréciation définitive de l'Apôtre sur les Juifs considérés comme nation [4].

Après avoir été ainsi rebuté par les chefs de la synagogue de Rome, Paul se tourna de nouveau avec succès vers les païens. De même que dans les prisons de Césarée, il avait annoncé l'Evangile à un pauvre esclave,

[1] Tacite, *Annales*, XII, 2. — [2] Actes XXVII, 43. — [3] Actes XXVIII, 26, 27. — [4] Voir Baumgarten, ouvrage cité, 2e partie, c. II.

son compagnon de captivité; il s'efforça de gagner à Jésus-Christ les soldats qui le gardaient successivement. Les liens qu'il portait devinrent, par ce moyen, célèbres dans tout le prétoire [1]. Il profita également de toutes les occasions qui lui furent offertes de remplir son mandat apostolique auprès des habitants de la grande métropole, et sa captivité contribua puissamment à l'accroissement de l'Eglise de Rome.

Cet état de choses dura jusque vers l'an 62. Tout fut changé pour lui à cette époque. Sa lettre aux Philippiens nous apprend d'abord que le parti des chrétiens judaïsants recommença ses intrigues contre l'Apôtre; il ne s'arrêtait même pas devant ses souffrances et cherchait à ajouter un surcroît à ses afflictions [2]. La grande âme de Paul, son désintéressement absolu et sa sublime charité éclatèrent dans cette circonstance. En présence de ce colosse du paganisme qui se dressait à Rome devant lui dans toute sa hauteur et sa puissance, il pensait que les différences secondaires devaient s'effacer, et qu'il fallait accepter le concours de tous ceux qui annonçaient Jésus-Christ, même de ceux qui l'annonçaient par des motifs blâmables, pour contre-balancer sa propre influence [3]. La captivité de l'Apôtre était aussi devenue plus étroite. On s'étonne des délais interminables apportés à l'instruction de son procès à Rome. Mais il avait déjà passé deux ans à Césarée. Néron, qui commençait à incliner à la tyrannie, n'était pas plus pressé que ses proconsuls de rendre la justice. N'oublions pas, d'ailleurs, que

[1] Philipp. I, 13. — [2] Philipp. I, 15, 16. — [3] Philipp. I, 18.

l'instruction ne pouvait se poursuivre qu'après l'arrivée des accusateurs de Paul ; il était nécessaire qu'ils déposassent leur plainte au tribunal impérial. Or, la mer était fermée dans la saison où l'Apôtre arriva à Rome. Son procès ne pouvait donc commencer que quelques mois plus tard.

Les Juifs n'avaient pas intérêt à presser l'instruction ; au contraire, ils devaient désirer que la bonne impression produite par les rapports de Festus fût dissipée. Ils attendaient quelque circonstance favorable pour agir sur l'empereur. Ils crurent sans doute la trouver dans l'élévation de Poppée au rang d'impératrice, car elle les protégeait ouvertement, et Josèphe affirme qu'elle était prosélyte[1]. Il était facile d'obtenir son intervention dans une cause qui intéressait si vivement ses protégés. Le sage Burrhus, préfet du prétoire, venait de mourir et avait été remplacé par Fenius Rufus et l'abominable Tigellinus, créature de Poppée[2]. Paul était dans la dépendance directe des protecteurs naturels de ses ennemis les plus acharnés. Il avait bien peu d'espoir d'obtenir justice de Néron, à une époque où, selon l'expression de Tacite, le jeune empereur inclinait vers le crime[3]. Déjà dans sa lettre aux Philippiens l'Apôtre pressent l'issue tragique de son procès. Il croit encore à la possibilité d'un élargissement, mais la pensée de la mort ne le quitte plus[4]. Il se prépare à arroser de son sang comme d'une aspersion sacrée l'offrande de la foi des

[1] Θεοσεβὴς γὰρ ἦν. (Josèphe, *Ant.*, XX, 8, 11.) — [2] Wieseler, p. 403 404. — [3] Tacite, *Annales*, XIV, 52. — [4] Philipp. I, 19, 26.

Eglises[1]. Mais c'est surtout sa seconde lettre à Timothée qui est remplie de ces pressentiments d'une mort prochaine. Elle est comme le testament de l'Apôtre; l'heure du martyre approche. Déjà la solitude s'est faite autour de lui; il a été abandonné de tous ceux qui ne partagent pas sa foi énergique et désintéressée. Les disciples d'Asie Mineure sont retournés dans leur patrie[2]. Démas a attristé son cœur par une lâche défection[3]. Luc est seul près de lui. Les menées de ses ennemis sont toujours plus actives. Il a dû paraître devant le tribunal de César sans aucune assistance humaine[4]. Mais sa parole n'en a pas été moins puissante, et il a pu avec l'aide de Dieu confesser l'Evangile à la face de la Rome païenne et de l'empereur.

S'il a échappé à la gueule du lion[5], il sait bien qu'il n'y échappera pas une seconde fois, et il adresse à son plus fidèle ami ses derniers avertissements. Les sentiments qui remplissaient son cœur à Milet en débordent encore à cette heure. L'hérésie qu'il redoutait a fait irruption dans les Eglises[6], de graves périls les menacent du dedans et du dehors. L'Apôtre trace à ceux qui lui survivent la tâche difficile qu'ils auront à remplir. Il leur annonce des souffrances et des persécutions, et résume dans un mot héroïque la vocation chrétienne, maintenant connue de lui dans toute sa grandeur et avec toutes ses croix : « Si nous mourons avec lui, nous vi-

[1] Philipp. II, 17. Voir, pour ce qui concerne la situation morale de l'Apôtre à cette époque, ma traduction du *Commentaire pratique de Néander sur l'épître aux Philippiens*, p. 71.

[2] 2 Tim. I, 15. — [3] 2 Tim. IV, 10. — [4] 2 Tim. IV, 16.

[5] 2 Tim. IV, 17. — [6] 2 Tim. II, 17; III, 15; IV, 3.

vrons aussi avec lui. » Qu'a-t-il fait autre chose, dans sa longue carrière, que de mourir avec le Christ, que d'achever ses souffrances et de porter ses flétrissures? L'holocauste n'est-il pas déjà tout consumé dans le feu d'une ardente charité? Le sacrifice dernier est comme offert d'avance par celui qui dit avec une si admirable simplicité : Je vais être immolé et le temps de mon départ approche[1]. Quand Paul s'écrie en finissant sa lettre : « Au reste, la couronne de justice m'est réservée, » ne la voit on pas déjà briller sur son front? Ce prisonnier de Jésus-Christ a pour couronne toutes ces Eglises fondées par lui. Ces souffrances glorieuses qui ont conféré à son témoignage une irrésistible puissance, rappellent les épines qui ont meurtri le front du Rédempteur. Néron a bien peu de chose à faire pour achever le martyre de Paul et conférer à son apostolat la consécration à la fois sanglante et suprême. L'Apôtre a achevé sa tâche. « S'étant donné à Dieu, dit Chrysostôme, il a voulu lui apporter en offrande avec lui-même le monde entier. Dans ce but, il a parcouru la terre et la mer, la Grèce et les pays barbares, arrachant partout les épines du péché pour semer l'Evangile et transformant les hommes en anges[2]. » « *Qui vocatus a Domino*, ajoute saint Jérôme dans son énergique langage, *effusus est super faciem universæ terræ*[3] ! »

Nous aurons à étudier plus tard dans Paul le premier

[1] 2 Tim. IV, 6.

[2] Ἐπειδὴ καλῶς ἑαυτὸν καθίερωσε καὶ τὴν οἰκουμένην προσήνεγκε. (Chrysost., *De laudib. Pauli apost.* Homel. I.)

[3] Hieron., t. III, p. 1412. Voir, sur la captivité de Paul, la note A à la fin du volume.

des grands docteurs de l'Eglise primitive; nous n'avons vu en lui jusqu'ici que l'homme de lutte et d'action, e missionnaire et le controversiste. Si nous cherchons le caractère propre des missions entreprises et dirigées par lui, nous reconnaîtrons qu'elles diffèrent quelque peu de celles de la précédente période. L'Esprit divin n'agit pas avec moins de puissance en Paul qu'en Pierre, mais la part de l'agent humain est plus sensible. Les milliers d'hommes convertis le jour de la Pentecôte et au portique de Salomon, l'ont été par suite d'un entraînement irrésistible et subit, produit par l'effusion première du Saint-Esprit. Les conversions en masse ne se reproduisent plus dans cette seconde période. Les prosélytes sont nombreux, mais ils sont gagnés un à un par les efforts personnels de saint Paul. Plus il s'arrête dans une ville, plus l'Eglise qui s'y forme est importante. Il doit payer bien davantage de sa personne pour obtenir de grands résultats. Quand nous étudierons son apologétique, nous reconnaîtrons quelle admirable méthode il sut employer pour gagner les âmes et trouver le point de contact entre elles et l'Evangile. Si Paul accomplit encore des miracles, il recourt beaucoup moins que les premiers prédicateurs à ce moyen de persuasion. Dans beaucoup de villes, il fonde des Eglises par la seule puissance de sa parole. Ainsi l'action morale de l'Esprit divin a une part plus large dans ces missions de l'Apôtre des gentils que son action extérieure. L'homme n'a aucune gloire à retirer de ce fait, car si le mode de l'intervention de Dieu paraît différent, ce n'en est pas moins à cette intervention souveraine

de la grâce que les plus beaux fruits de son travail doivent être attribués[1].

§ II. — *Mission des autres apôtres pendant cette période*[2].

Pendant que Paul portait l'Evangile d'Asie Mineure en Europe et jusqu'au centre du paganisme occidental, les autres apôtres n'étaient pas inactifs dans le champ de la mission chrétienne. Nous possédons peu de détails certains sur leurs travaux. On ne les voit qu'au travers du prisme brillant de la légende. Il est possible cependant de découvrir quelques faits positifs de leur histoire qui, sous les embellissements capricieux de la fable, forment un fond résistant et présentent les caractères de la certitude. Il n'est nullement prouvé que les apôtres, à l'exception de Paul et de Pierre, aient eu dans la mission primitive toute la part qui leur est accordée par l'Eglise du troisième siècle.

[1] Voir la note B, à la fin du volume.

[2] Voir Fabricius, *Salutaris lux, Evangelii toto orbi oriens*. Hambourg, 1731, p. 94, 95.

Eusèbe est ici notre source principale. Nicéphore Calliste, dans le deuxième livre de son *Histoire ecclésiastique*, nous fournit quelques renseignements authentiques. (*Nicephori Callisti Ecclesiasticæ historiæ libri XVIII*, édition de Paris, 1630.) L'espèce de roman d'Abdias sur le siècle apostolique n'a aucune espèce de valeur. (*Abdiæ Babylonæ episcopi de Historia certaminis apostolici libri X*. Edidit Wolfgangus Lazius, 1552.) C'est un ramassis de fables absurdes avec une forte teinte monacale. Les apôtres y célèbrent la messe et y font des sermons en trois points avant de subir les plus bizarres supplices. Du reste, le fond de ces récits absurdes se retrouve dans les *Acta apostolorum apocrypha*. (Edid. Tischendorf. Lipsiæ, 1851.) (Voir Thilo, *Codex apocryphus N. Test.* Lipsiæ, 1833; comme aussi le *Codex apocryphus* de Fabricius.) Nous tirerons plus tard un grand parti de ces écrits, quand nous retracerons l'histoire de la tradition orale au deuxième siècle. Les *Acta sanctorum* et trop souvent les *Mémoires* de Tillemont reproduisent toutes ces fables.

Les idées épiscopales ont réagi sur l'histoire du premier siècle. De même qu'on attribue à saint Pierre la fondation et le gouvernement de l'Eglise d'Antioche, formée, comme on l'a vu, sans son concours, de même il se pourrait qu'on eût cherché plus tard à rapporter aux apôtres la propagation de la foi dans des contrées où de simples évangélistes auraient porté tout le poids du travail. Il faut donc accueillir avec réserve le témoignage des historiens, et ne jamais oublier que leur notion de l'apostolat n'est pas en tout point identique à celle de l'Eglise primitive. Pour eux les apôtres étaient de vrais évêques métropolitains, et ils ne pouvaient admettre qu'une Eglise fût fondée sans leur participation.

Après le concile de Jérusalem, les apôtres se dispersent pour ne plus se rencontrer. Jacques, le frère du Seigneur, continua à exercer sur l'Eglise de cette ville une influence prépondérante; la sainteté de sa vie, la forme de sa piété, la largeur de cœur avec laquelle il remplit sa mission de conciliation, tout contribue à l'affermir. Bien loin de s'être posé dans la suite comme l'adversaire de Paul, Jacques l'accueillit avec une fraternelle affection lors de son dernier voyage, et, fidèle à son rôle, il lui conseilla de se joindre aux chrétiens juifs qui devaient accomplir dans le temple un vœu de nazaréat. Nous n'avons aucun détail sur sa vie à partir de ce moment jusqu'à son martyre. Mais nous possédons sa lettre, où nous chercherons plus tard sa doctrine. Nous y retrouverons fidèlement reproduits tous les traits de cette belle figure, sa piété scrupuleuse et élevée à la fois, son esprit pratique et sévère, et dans

la couleur orientale de son langage un reflet des anciens prophètes d'Israël.

Jude, frère de Jacques et par conséquent du Seigneur, prit également une part active à la propagation de la foi chrétienne. On ne saurait décider, d'après sa lettre, quelle fut sa sphère d'action principale. On peut néanmoins inférer de l'insistance avec laquelle il combat les faux docteurs, qu'il fut en contact avec les hérétiques des Eglises de Colosses et d'Ephèse, et qu'il résida dans les contrées où apparurent les premiers germes du gnosticisme[1]. L'histoire ne nous fournit aucune donnée précise sur les autres apôtres. Toutefois, les diverses traditions qui se sont formées sur eux nous permettent de suivre la trace des missionnaires de l'Eglise primitive. Il est beaucoup moins nécessaire de connaître leurs noms et de savoir s'ils étaient réellement apôtres que de constater leurs conquêtes sur le paganisme oriental et occidental. Acceptée avec cette précaution, la tradition éclaire la route suivie par les missions apostoliques.

Paul, dans ses rapides voyages au travers de l'Asie, n'avait pu annoncer l'Evangile à tous les habitants de ces vastes contrées. Il avait réussi à fonder, en un court espace de temps, d'importantes Eglises, qui demeuraient environnées de masses incrédules ou superstitieuses. Il était donc très-nécessaire que les missions apostoliques repassassent en quelque sorte par les sillons creusés par lui. D'après le témoignage de la tradition,

[1] Voir la note C à la fin du volume.

la Cappadoce, la Galatie et la Bithynie, furent évangélisées par l'apôtre André, frère de Pierre [1]. Il aurait aussi pénétré en Scythie [2], et de là en Thrace et en Macédoine.

Les Eglises de Colosses, de Laodicée et d'Hiérapolis, fondées par Epaphras et saint Paul en Phrygie, avaient répandu la pure lumière de la vérité sur cette terre classique de la superstition. Mais les lettres mêmes de l'Apôtre nous révèlent combien la victoire du christianisme y était disputée. L'œuvre commencée devait être incessamment reprise. Aussi l'apôtre Philippe vint-il s'établir dans cette contrée; il se fixa à Hiérapolis avec ses filles, dont l'une avait le don de prophétie [3]. Son influence paraît avoir été grande sur toute l'Eglise de l'Asie Mineure.

La mission chrétienne ne se contente pas de consolider l'œuvre commencée; elle a une irrésistible force d'expansion. Matthieu porte le divin message en Arabie ; son évangile a été retrouvé plus tard dans la langue du pays [4]. Il y est bientôt suivi par Barthélemi ou Nathanaël, qui avait d'abord accompagné Philippe en

[1] Nicéphore, *Hist. eccl.*, II, 39.

[2] Eusèbe, *H. E.*, III, 1.

[3] Nicéphore, *H. E.*, II, 39. Ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει. Eusèbe, V, 24. D'après Eusèbe, deux des filles de Philippe demeurèrent vierges, tandis que d'après Clément d'Alexandrie elles se marièrent. (*Stromat.*, III, 6.) Peut-être Eusèbe a-t-il confondu Philippe l'apôtre avec Philippe l'évangéliste.

[4] Ὁ Πάνταινος εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται ἔνθα λόγος εὑρεῖν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον. (Eusèbe, *H. E.*, V, 10.) Sophronime entend par les Indiens les habitants de l'Arabie Heureuse. Fabricius, *Lux salutaris*, p. 104.

Phrygie[1]. Matthias se consacre à l'Ethiopie[2], Jacques, fils d'Alphée, à l'Egypte; Simon Zélote évangélise la Mauritanie et la Libye; il aurait même visité la Bretagne[3], d'après une assertion hasardée de Nicéphore. La Mésopotamie aurait été parcourue par Judas Thaddée qui se serait fixé à Edesse, où la religion nouvelle rencontra un accueil très-favorable[4]. Le point extrême en Orient de la mission primitive paraît avoir été la frontière occidentale de l'Inde. Thomas aurait annoncé l'Evangile dans la contrée avoisinant le pays des Parthes. Il est certain que l'on trouve de très-bonne heure des traces de christianisme dans l'Inde. Au temps de Constantin, un missionnaire qui revenait de ce pays prétendit y avoir rencontré des chrétiens professant la doctrine évangélique sous sa forme la plus ancienne[5].

Si nous demandions autre chose à la tradition de l'Eglise que ces indications très-générales sur les apôtres, nous entrerions dans le domaine indéfini de la fable. Nous savons par Eusèbe que Philippe mourut à Hiérapolis, et qu'on y voyait son tombeau[6]. Les Actes

[1] Eusèbe, V, 10. Nicéphore (II, 39) prétend qu'il fit construire des temples en Asie; cela donne la mesure de son sens historique.

[2] Nicéphore, II, 40. La mission d'Ethiopie a été souvent attribuée à Matthieu. Il était facile de confondre son nom avec celui de Matthias.

[3] Nicéphore, II, 40.

[4] C'est là l'origine de la légende sur la correspondance entre Jésus-Christ et Abgare, roi d'Edesse. (Eusèbe, I, 13.)

[5] Nicéphore (II, 40) dit de Thomas : Ὃς καὶ τὸν ἐπ᾽ Αἰθίοπας καὶ Ἰνδοὺς κλῆρον λαχών. Origène, d'après Eusèbe (III, 1), attribuait à Thomas la mission parmi les Parthes; mais leur pays avoisinait l'Inde. La relation du missionnaire, contemporain de Constantin, se trouve dans Philostorgius, III, 1.

[6] Eusèbe, III, 1.

apocryphes des apôtres ne tarissent pas en détails sur leurs supplices. D'après ces récits légendaires, André aurait été condamné à la crucifixion par le proconsul d'Achaïe, irrité de la conversion de sa femme[1]; Matthieu aurait été brûlé[2], Thomas transpercé par des lances[3] et Barthélemi décapité[4]. Il est impossible de savoir si ces récits ont la moindre base historique. Quoi qu'il en soit, il est certain que les premiers missionnaires chrétiens dans ces contrées lointaines ont succombé au milieu de leurs ennemis, et l'obscurité de leur mort est le meilleur gage de leur fidélité héroïque. « Ces flambeaux du monde, dit éloquemment un théologien distingué, ont disparu de devant nos regards, mais nous voyons le monde éclairé par eux. Ils n'ont point cherché leur gloire, mais Dieu les connaît, et des milliers d'âmes sauvées par leur parole leur doivent l'entrée dans le ciel[5]. »

Nous avons des renseignements moins vagues sur la vie de saint Pierre depuis le concile de Jérusalem. A partir de ce moment, son rôle est aussi modeste dans l'histoire réelle qu'il est brillant dans la légende. Paul remplit toute la scène. Rien ne prouve mieux combien Pierre a grandi dans l'humilité que de le voir consentir à occuper la seconde place après avoir contribué, plus qu'aucun autre, à poser le fondement de l'Eglise par son énergique initiative. Il est évident qu'il a subi fortement l'influence de Paul; sa lettre en est le meilleur garant; à moins d'en contester l'authenticité contre toutes les

[1] *Acta apost.*, édit. Tischendorf, p. 128. — [2] *Id.*, p. 179.
[3] *Id.*, p. 229. — [4] *Id.*, p. 249. — [5] Lange, *Kirchen Geschichte*, t. II, p. 403.

preuves internes et externes, on est bien obligé de reconnaître que la bonne harmonie entre les deux apôtres n'est pas une invention de l'auteur des Actes. Toutefois, Pierre, d'après la libre convention arrêtée au concile de Jérusalem, se consacra presque exclusivement à annoncer l'Evangile à ses compatriotes; il laissa de côté les grandes Eglises fondées par saint Paul en Phrygie et en Asie Mineure[1], et choisit pour centre d'action une ville, jadis célèbre entre toutes, Babylone, où nous le trouvons peu de temps avant sa mort[2]. D'après Josèphe, des milliers de Juifs y avaient émigré[3]. La colonie juive de la Babylonie était très-importante, puisque deux places fortes étaient nécessaires pour garder les offrandes destinées au temple de Jérusalem, et que plusieurs milliers d'hommes escortaient jusqu'en Judée cet argent sacré afin qu'il ne fût pas volé par les Parthes[4]. On voit par ces renseignements de l'historien juif que les synagogues de la Babylonie étaient demeurées étroitement rattachées au centre religieux de leur nation. Après la destruction de Jérusalem, l'école des rabbins de cette contrée acquit une très-grande influence. L'apôtre Pierre y trouvait donc un vaste champ de travail; il avait là tout un peuple à évangéliser. Les partisans de sa primauté, qui veulent prouver à tout prix qu'il a résidé à Rome pendant la plus grande partie de sa carrière apostolique, prétendent que, lorsqu'il parle dans sa

[1] La lettre de Pierre adressée à ces Eglises ne prouve pas, comme on l'a prétendu, qu'il les ait dirigées. On n'a qu'à se rappeler combien, à cette époque, le sentiment de la solidarité chrétienne était vif.

[2] 1 Pierre V, 13. — [3] Josèphe, *Ant.*, XV, III, 1.

[4] Josèphe, *Ant.*, XVIII, IX, 1.

lettre de Babylone, il désigne la Babylone mystique de l'Apocalypse, ou la Rome païenne. Mais d'abord l'épître de Pierre a été écrite avant l'Apocalypse et la persécution de Néron, c'est-à-dire avant l'époque où la Rome païenne fut pour l'Eglise ce que Babylone avait été pour l'ancien judaïsme. Jusqu'à ce moment, les chrétiens avaient eu beaucoup plus à souffrir des Juifs que des païens. Remarquons, en outre, que le style de Pierre, dans sa lettre, n'est pas monté sur le ton du lyrisme prophétique; rien n'est plus simple que la conclusion. Il n'y a donc aucun motif pour chercher à grand'peine un sens symbolique à une désignation parfaitement claire par elle-même. Pierre avait réussi à fonder une Eglise à Babylone [1]; cette Eglise était devenue un foyer lumineux pour toute la colonie juive. Silas, l'un des compagnons de Paul, rejoignit Pierre en Babylonie, et la peinture qu'il lui fit de l'état critique des Eglises d'Asie Mineure poussa sans doute l'Apôtre à leur adresser une lettre de consolation [2]. En effet la persécution commençait à sévir; de même qu'une violente tempête, elle s'annonçait par des signes précurseurs, et il était sage de multiplier les exhortations sérieuses à la veille du sanglant combat qui allait s'engager. Pierre s'y employa avec une sainte éloquence, célébrant à son tour, comme

[1] C'est le sens que nous donnons à l'expression : ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή.

[2] Baronius (*Annales*, *an.* 45) place en l'an 45 la composition de la lettre de Pierre. Mais il est évident qu'elle fut écrite beaucoup plus tard; car Pierre, quand il l'écrivit, avait près de lui Silas, qui ne quitta Paul qu'après son premier voyage en Europe, c'est-à-dire après l'an 52 (Actes XVIII, 18).

Paul, la grandeur et la gloire de la souffrance chrétienne et se préparant lui-même à sceller de son sang son témoignage à la vérité. Sa lettre nous le montre arrivé à cette maturité suprême qui est déjà une anticipation du ciel. On peut mesurer la puissance de la grâce à la grandeur du changement opéré en lui. Cet homme violent et grossier, qui tirait l'épée contre Malchus et le lendemain reniait le nom de Jésus-Christ, a revêtu la patience et l'héroïque douceur de son Maître; ce Juif ignorant et rempli de préjugés est arrivé au point de vue le plus élevé et le plus spirituel. Tout en lui a été équilibré. Son ardeur a été purifiée; son énergie est à la fois contenue et préservée des défaillances de la chair. Pour employer sa propre image, l'or pur s'est dégagé de tout alliage[1], et, à le voir tellement transformé, on comprend qu'il n'est pas de nature opiniâtre et rebelle qui résiste au creuset brûlant et divin par lequel il a passé[2].

Pierre a-t-il été de Babylone à Rome? Cette question a été très-controversée. Il est impossible de la trancher avec certitude; cependant nous inclinons à la résoudre affirmativement. Il faut ici se garder des préventions de l'esprit de parti. Si un historien défenseur de la hiérarchie a un certain intérêt à admettre le séjour de Pierre à Rome, un historien placé au point de vue opposé peut s'imaginer à tort qu'il a l'intérêt contraire. C'est une raison pour l'un et pour l'autre de peser avec une impartialité redoublée les témoignages de l'antiquité chrétienne. Quant à nous, il nous paraît impossible que Pierre ait

[1] 1 Pierre, I, 7.

[2] Voir la note D à la fin du volume, sur la 2e épître de Pierre.

séjourné à Rome sous Claude et au commencement du règne de Néron. A part les raisons que nous avons déjà indiquées, nous nous fondons sur le fait décisif que le nom de Pierre ne se rencontre pas une seule fois dans l'épître écrite par Paul aux Romains, ni dans les autres lettres de cet apôtre datées de Rome; ce silence serait inexplicable dans l'hypothèse de Baronius et des écrivains de son école. Mais d'un autre côté, nous sommes porté à croire que Pierre a passé la dernière année de sa vie à Rome. Nous reconnaissons combien la tradition, sur ce point, est contradictoire et incertaine. Nous ne donnons pas une grande importance à l'allusion détournée qui se trouve dans l'épître de Clément [1]. Le passage d'Ignace, qui a trait au martyre de Pierre, appartient au texte apocryphe. Sa lutte avec Simon le Magicien, dépeinte avec complaisance dans les *Actes apocryphes,* est marquée au coin des légendes les plus absurdes [2]. Si Denys de Corinthe affirme nettement le séjour de Pierre à Rome, son témoignage est invalidé par une grossière erreur; il lui attribue en effet, contre toute évidence historique, une part dans la fondation de l'Eglise de Corinthe [3], qui ne peut être attribuée qu'à saint Paul.

Le fragment de la *prédication de Pierre*, cité par Cyprien, appartient à un écrit qui est apocryphe, quoique

[1] Clément, *Epître aux Corinth.*, c. V.

[2] *Acta Petri et Pauli*, p. 1.

[3] Voici le passage de Denys : Ἄμφω (Πέτρος καὶ Παῦλος) καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς, ὁμοίως ἐδίδαξαν ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν διδάξαντες, ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καίρον. (Eusèbe, *H. E.*, II, 25.)

très-ancien[1]. Irénée[2] et Tertullien[3], qui prétendent également que Pierre est mort à Rome, écrivent à une époque où bien des fables sur le premier siècle sont facilement acceptées. Cependant l'unanimité de la tradition sur le séjour de Pierre à Rome nous semble imposante, malgré les erreurs de détail et les combinaisons absurdes que nous avons relevées. Elle est d'autant plus digne de croyance que plusieurs des Pères que nous avons cités, comme Tertullien et Irénée, n'avaient aucun intérêt à établir la primauté de l'évêque de Rome. Nous ne faisons donc aucune difficulté d'admettre que Pierre a passé les derniers temps de sa vie dans la capitale de l'empire, et nous ne savons pas quelles conclusions on pourrait tirer de ce fait au profit de la hiérarchie[4]. L'Eglise de Rome était fondée depuis de longues années, elle avait déjà subi profondément l'influence de Paul. Pierre y vint annoncer l'Evangile, et y paya bientôt de sa vie sa fidélité à Jésus-Christ. Il n'y fut point évêque et n'eut point à conférer l'épiscopat, par la raison bien simple que l'ancienne organisation démocratique de l'Eglise était alors en pleine vigueur, comme nous le prouverons. L'influence de Pierre à Rome était d'ailleurs diminuée par son ignorance de la langue latine; car, d'après Eusèbe, Marc, qui l'avait accompagné de Baby-

[1] Cyprien, *De non iterando baptismo.*

[2] Τοῦ Πετροῦ καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ρώμῃ εὐαγγελιζομένων. (Irénée, *Adv. Hæres*, III, 1.)

[3] « Ubi Petrus passioni dominicæ adæquatur. » (Tertull., *Præscript.*, 36.)

[4] L'opinion contraire à la nôtre sur ce point est exposée avec de grands développements dans l'*Histoire de l'établissement du Christianisme*, par Blumhart, traduite par A. Bost, p. 53-59.

lone, lui servait d'interprète. De Rome, Marc se rendit en Egypte, et une tradition, dont l'authenticité n'est pas suspecte, lui attribue la fondation de l'Eglise d'Alexandrie, qui devait plus tard devenir la métropole de la haute culture chrétienne[1]. La légende s'est beaucoup occupée des autres disciples des apôtres et leur a assigné à chacun une large part dans la mission du premier siècle ; mais il est absolument impossible de discerner le vrai du faux dans ce ramassis de fables[2]. Il n'est point nécessaire de recourir aux embellissements de la tradition pour faire ressortir la grandeur des missions apostoliques. La simple histoire justifie amplement cette parole d'Eusèbe : « Les apôtres et les disciples du Seigneur, dispersés dans le monde entier, ont partout prêché l'Evangile[3]. » La lumière salutaire qui s'était levée en Orient avait brillé sur une partie considérable de l'humanité[4]. « Pour établir ainsi les lois de Jésus-Christ, dit Théodoret, ils ne s'étaient pas servis des armes charnelles; ils n'avaient eu d'autre force que celle d'une parole persuasive démontrant l'excellence de ces lois divines. Ils avaient accompli leur mission au milieu des plus grands dangers, endurant des mauvais traitements de toute nature dans les villes qu'ils traversaient, flagellés, torturés, mis dans les cachots, livrés à tous les genres de supplices. Mais si leurs bourreaux pouvaient

[1] Eusèbe, *Hist.*, II, 16. Εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν παῤῥησίᾳ τὸν Χρίστον κηρύττων. Nicéph., II, 44.

[2] Voir Fabricius, *Lux Evangelii* p. 115-17.

[3] Eusèbe, *H. E.*, III, 1.

[4] Voir dans Fabricius la liste des Eglises fondées au siècle apostolique, p. 83-92.

tuer les porteurs de ces lois divines, ils ne pouvaient les tuer elles-mêmes. Aussi se montraient-elles plus puissantes après leur mort, et, malgré les efforts des barbares et des Romains, elles subsistèrent dans la même vigueur, et, des bûchers où ces derniers avaient essayé d'ensevelir la mémoire de ces pêcheurs et de ces faiseurs de tentes, cette mémoire sortit plus glorieuse et plus éclatante [1]. »

§ III. *Mode de l'évangélisation primitive. Origine des trois premiers évangiles* [2].

Après avoir peint les missions de l'Eglise primitive dans leur expansion rapide et féconde, il nous faut caractériser la méthode suivie à cette époque pour propager la vérité. La foi vient de l'ouïe, dit saint Paul [3], et il résume par ces mots le point de vue dominant de l'Eglise apostolique, qui songeait bien plus à annoncer l'Evangile par la prédication que par la rédaction de nouveaux livres sacrés. Les apôtres étaient pour la plupart des gens sans lettres, et ce n'est que pressés par la nécessité qu'ils devaient se décider à écrire. Leur Maître ne leur avait laissé aucune instruction à cet égard, et lui-même n'avait rien écrit. Il avait fondé l'Eglise par sa parole [4]. D'ailleurs l'attente de son re-

[1] Οὐχ ὅπλοις χρησάμενοι ἀλλὰ πείθοντες. (Théodoret, *Therapeut. gent.*, p. 115. *Opera*, t. IV, p. 610.)

[2] Nous avons déjà réfuté, dans l'Introduction, l'hypothèse de Strauss sur la formation des récits évangéliques.

[3] Rom. IX, 17.

[4] Nous avons mentionné l'absurde légende rapportée par Eusèbe sur les lettres de Jésus Christ au roi d'Edesse. (Eusèbe, *H. E.*, I, 13.)

tour glorieux était alors générale. On pensait que d'un moment à l'autre il paraîtrait sur les nues pour juger le monde. Il n'y avait donc aucun motif de se préoccuper d'un avenir lointain et de consigner par écrit des souvenirs qui étaient vivants au sein de l'Eglise. Celle-ci d'ailleurs imparfaitement émancipée des liens du judaïsme, trouvait dans les livres sacrés de l'ancien peuple de Dieu, un fondement solide à sa croyance, et les déclarations, des prophètes lui paraissaient suffire pour en établir l'incontestable vérité. Enrichie des plus beaux dons de l'Esprit divin, elle sentait passer sans cesse sur elle le souffle brûlant et pur de l'inspiration. Paul déclarait hardiment que la nouvelle alliance reposait non sur la lettre mais sur l'esprit [1]. Aucune des expressions par lesquelles la prédication est désignée dans le Nouveau Testament, ne s'applique à des documents écrits. Il s'agit toujours d'une parole vivante, d'une proclamation solennelle de la vérité, qui se transmet par le témoignage [2]. Quand il est parlé de l'Evangile, il s'agit non d'un livre mais du fond de la prédication apostolique, de la bonne nouvelle du salut, comme l'indique l'étymologie du mot. « Les apôtres du Christ, dit Eusèbe, purifiés dans leur vie et ornés de toutes les vertus dans leur âme, mais rudes et incultes dans leur langage, avec le seul secours de la puissance de Jésus-Christ par laquelle ils ont opéré tant de miracles, ont annoncé le règne de Dieu au monde entier. Ils n'é-

[1] 2 Cor. III, 3-7. Rom. VII, 6.

[2] Λόγος. Jacques I, 22.) Λόγος ἀκοῆς. (1 Thess. II, 13.) Κήρυγμα. (Tite I, 3; 1 Cor. II, 4; 1 Tim. II, 1, 2; 2 Tim. I, 11.)

taient pas préoccupés d'écrire des livres, étant revêtus d'un ministère bien autrement grand et surhumain[1]. » Pendant longtemps l'Eglise préféra la parole vivante à la parole écrite. « Si je rencontrais, dit Papias, un frère qui avait été en rapport avec les anciens, je lui demandais avec soin ce qu'ils avaient dit, ce qu'avaient dit André, Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Jean et Matthieu. Je ne pensais pas pouvoir recevoir autant d'utilité des livres que d'un témoignage vivant[2]. » Il était très-naturel qu'à une époque où la première génération de chrétiens subsistait encore, on préférât leur parole à leurs écrits. Les apôtres eux-mêmes donnaient plus d'importance à leur prédication qu'à leurs lettres; ils pensaient agir plus fortement sur les Eglises par leur présence que par leurs épîtres; sinon ils n'eussent pas exprimé si fréquemment le désir de les visiter de nouveau[3]. » Quoique j'eusse plusieurs choses à vous dire, lisons-nous dans la deuxième épître de Jean, je n'ai pas voulu le faire avec le papier et l'encre; mais j'espère vous aller voir et vous entretenir de bouche, afin que votre joie soit parfaite[4]. »

Notre intention n'est de pas diminuer l'importance de nos évangiles, mais d'élucider la question de leur origine autant que cela nous est possible dans les li-

[1] Σπουδῆς τῆς περὶ τὸ λογογραφεῖν μικρὰν ποιούμενοι φροντίδα. Eusèbe, *H. E.*, 24.)

[2] Οὐ γὰρ τα ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ πάρα ζωσῆς φωνῆς. (Eusèbe, *H. E.*, III, 39.)

[3] Rom. I, 2; 1 Cor. XV, 32; 2 Cor. XIII, 10.

[4] 2 Jean V, 12. Voir sur cette question, Gieseler, *Historisch kritische Versuch uber die Entstehung der Evangelien*, p. 70.

mites qui nous sont imposées. Il est prouvé que pendant de longues années la Parole de Dieu a été annoncée librement et de vive voix, et que les plus florissantes Eglises que le monde ait connues, ont été fondées par la prédication des missionnaires. Ceux-ci puisaient leur enseignement dans leurs propres souvenirs confirmés par le témoignage apostolique; le Saint-Esprit qui leur était accordé d'une manière extraordinaire ravivait et fécondait tous ces éléments de vérité. On a prétendu qu'un Evangile, officiel en quelque sorte, avait été rédigé avant tous les autres sous la direction des apôtres pour servir de règle aux évangélistes [1]. Mais, outre l'absence de preuve historique, cette hypothèse est en opposition complète avec le caractère de liberté et de spontanéité qui appartient à l'âge apostolique. Nous repoussons également l'idée que l'Evangile primitif aurait existé sous la forme d'une tradition orale, communiquée d'autorité par les apôtres à leurs catéchumènes. Toutes ces suppositions en réclament une autre absolument gratuite, celle d'un collége apostolique siégeant à Jérusalem et tranchant souverainement les questions qui se posaient.

Il n'est pas nécessaire de recourir à ces hypothèses pour s'expliquer qu'un certain fonds commun de tradition authentique se soit formé sur l'histoire évangélique. On sait combien la mémoire peut devenir fidèle par un exercice continu. Les rapsodes de la Grèce se transmettaient l'Iliade d'une génération à l'autre sans le secours de

[1] Eichhorn, *Ueber die Ursprung der drei ersten Evangel.*, *Biblioth. der biblisch. Litteratur.*, vol. V, p. 761.

l'écriture. Les esprits simples et non cultivés reçoivent des empreintes ineffaçables des faits qui les ont frappés; des chants admirables, de vraies épopées populaires se conservent fidèlement pendant des siècles au sein de nations barbares ou sauvages qui n'ont aucune littérature.

Plus un souvenir est grand et sacré, plus il se grave profondément. Or, nous le demandons, quel souvenir est comparable à celui de Jésus-Christ? C'était plus qu'un souvenir; le Christ continuait à être présent parmi ses disciples. Ils vivaient de sa parole, et ils ne se réunissaient pas une seule fois sans s'entretenir des faits les plus importants de l'histoire évangélique. La nature de cette divine histoire explique dans une certaine mesure le miracle de sa conservation. Destinée à pénétrer au centre de la vie morale et religieuse, elle s'était comme incarnée dans les premiers chrétiens et elle était entrée en eux à une telle profondeur qu'elle ne pouvait plus leur échapper. N'oublions pas d'ailleurs que l'Eglise apostolique avait reçu pour sa grande mission une effusion extraordinaire de l'Esprit divin, qui, selon la promesse expresse du Sauveur, lui remettait en mémoire tout ce qu'il importait de conserver au monde sur sa personne[1].

Du reste, il n'y a rien de mécanique dans cette mémorisation. L'histoire évangélique était comme enfouie tout entière dans l'âme des premiers chrétiens ; elle était semblable à bien des égards à ces lettres dont les

[1] Jean XIV, 26.

caractères sont invisibles jusqu'à ce qu'ils aient été approchés du feu. Le Saint-Esprit, comme un feu divin, devait en éclairer les diverses parties. Il est très-intéressant de suivre dans les discours des apôtres la progression de cette illumination. De même que les plus hautes cimes reçoivent tout d'abord les rayons du soleil, les faits capitaux sont d'abord mis en lumière. Ainsi la crucifixion et la résurrection de Jésus-Christ occupent la première place dans la prédication apostolique[1]. Bientôt, à l'occasion de la dispute entre les Juifs d'origine hébraïque et les Juifs hellénistes, on voit une portion importante de l'enseignement du Maître, celle qui concerne l'abrogation de l'ancienne alliance, reprendre vie dans la prédication d'Etienne[2]. Quand Pierre eut la vision qui devait le préparer à annoncer l'Evangile à Corneille, une autre partie de cet enseignement est illuminée pour lui. « *Alors je me souvins*, dit-il, de cette parole du Seigneur : Jean a baptisé d'eau, mais vous serez baptisés du Saint-Esprit[3]. » Cette déclaration de l'apôtre a une grande importance. Elle nous révèle la méthode du Saint-Esprit pour raviver le souvenir des paroles du Sauveur, et le rôle que jouent les expériences personnelles dans cette mémorisation divine.

A mesure que les questions se posent, à mesure que la sphère de l'activité chrétienne s'élargit, l'Eglise primitive tire aussi des choses nouvelles du trésor qui lui a été confié, et sa tradition s'enrichit.

[1] Actes II, 30, 37; IV, 10. — [2] Actes VI, 11. — [3] Actes XI, 16.

Les paroles de Jésus-Christ étaient d'ordinaire liées si étroitement aux diverses circonstances de sa vie qu'il était impossible de séparer les discours des événements. Parmi ces événements, il en était qui demeuraient présents au souvenir de tous les chrétiens. Nous avons déjà rappelé la mort et la résurrection du Sauveur. Ses paraboles s'étaient sans doute aussi fixées dans la mémoire par leur caractère populaire et saisissant. Combien de paroles du Maître qui, par leur tour étrange et paradoxal, ne pouvaient être oubliées de leurs auditeurs? Les discours plus étendus, où le dialogue avait eu une part importante, devaient plus facilement que les autres échapper à cette tradition primitive. Ils avaient été prononcés en grande partie à Jérusalem. En général, la portion de l'histoire évangélique qui s'était accomplie dans cette ville avait un caractère moins populaire que celle qui avait eu pour théâtre la Galilée; Jésus-Christ y avait fait moins de miracles; il s'était trouvé surtout en rapport avec les principaux de la nation. Il était naturel que la tradition primitive de l'Eglise s'occupât davantage de son activité en Galilée; où il avait séjourné bien plus longtemps.

Tous ces souvenirs, du reste, ne furent pas uniquement livrés à la tradition orale. Saint Luc, dans son évangile, nous apprend que plusieurs relations de l'histoire évangélique avaient été écrites avant lui[1]. Probablement, le désir de conserver fidèlement le souvenir de la prédication des apôtres et des évangélistes

[1] Luc I, 1.

amena un certain nombre de leurs auditeurs à rédiger ce qu'ils avaient entendu. Il est difficile de se faire une idée de ces relations, et de savoir si elles étaient fragmentaires ou formaient un tout complet. Il est probable toutefois qu'elles avaient plutôt une forme fragmentaire, car Luc déclare qu'il veut écrire *par ordre* l'histoire de Jésus-Christ[1]. Il est permis de supposer que ces récits étaient plus ou moins dépendants les uns des autres, et qu'un certain type de l'histoire évangélique s'était peu à peu formé.

Nos évangiles appartiennent-ils simplement à cette catégorie d'écrits ou bien ont-ils un caractère qui leur soit propre? Telle est l'importante question qui se pose maintenant à nous. L'Eglise du troisième siècle connaissait un grand nombre d'évangiles[2], mais elle établissait une différence entre eux, et elle n'accordait sa confiance qu'à nos quatre évangiles. Un illustre théologien a pensé que la différence entre nos synoptiques et la plupart des évangiles apocryphes avait été exagérée, et que toutes les relations de la vie du Seigneur avaient eu la même origine et occupé primitivement le même rang, à l'exception de l'évangile de Jean. Ainsi, d'après

[1] Ἀκριβῶς, καθεξῆς. (Luc I, 3.)

[2] « Multi conati sunt scribere evangelia, sed non omnes recepti. » (Orig., *Homel. I, in Luc.*) Voici les noms des principaux de ces évangiles : 1° l'Evangile des Hébreux (Eusèbe, *H. E.*, IV, 22; Orig., *In Joann.*, vol. V, p. 613); 2° l'Evangile des douze apôtres (Hieronym., *De viris illustr.*, c. III); 3° l'Evangile de Pierre (Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 465; 4° l'Evangile des Egyptiens (Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 465); 5° l'Evangile de Marcion (Tertull., *Contra Marc.*, IV, 1); 6° l'Evangile de Barthélemi (Eusèbe, *H. E.*, V, 10); de Matthias (Eus., II, 25); d'Apelle et de Basilide (Hieron., *Præfat. in Matth.*, Epiph., *Haeres.*, XLIV, 4).

Schleiermacher, dans chaque contrée évangélisée, un récit de la vie du Sauveur aurait été écrit; ces divers récits, investis tout d'abord d'une autorité égale, se seraient ultérieurement classés en évangiles canoniques et en évangiles apocryphes, selon l'usage qui en aurait été fait[1]. Mais cette hypothèse est en désaccord avec le témoignage des Pères. Ils sont unanimes à affirmer que dès l'origine l'histoire du Sauveur avait subi dans les évangiles apocryphes une altération profonde, comme on peut en juger par ceux qui nous ont été conservés et qui sont à la fois légendaires et hérétiques[2]. On reconnaît de suite que l'antiquité chrétienne a eu raison de distinguer nettement entre ce ramassis de fables absurdes et nos trois premiers évangiles. Quand l'école de Tubingue cherche à prouver la primauté de l'évangile des Hébreux et de l'évangile de Marcion, en reléguant au second rang et en plaçant à une date postérieure l'évangile de Matthieu et celui de Luc, on ne peut voir dans cette classification qu'un de ces paradoxes de la critique négative qui n'ont pas de valeur scientifique[3]. Le fait que les synoptiques sont universellement reconnus dans l'Eglise du troisième siècle a pour nous une immense importance[4]. Nous en apprécierons

[1] Schleiermacher, *Einleitung in N. Test.*, p. 201.

[2] Voir les *Evangelia apocrypha*, publiés par Fabricius, Thilo et Tischendorf.

[3] Schwegler, *Nach. apost. Zeit.*, I, p. 197-260. Les raisons données par Schwegler sont toutes *à priori*. Partant de l'idée que l'ébionitisme était la forme primitive du christianisme, tout ce qui en porte l'empreinte est authentique à ses yeux.

[4] Irénée, *Adv. Hæres.*, III, 11. Eusèbe, VI, 13. Tertull., *Contra Marc.*, IV, 2-5.

plus tard la valeur quand nous retracerons les destinées de l'Eglise du second siècle; il suffit pour établir une ligne de démarcation tranchée entre les synoptiques et les évangiles apocryphes.

Si nous consultons les plus anciens témoignages sur nos trois premiers évangiles, nous reconnaîtrons qu'ils ont été écrits occasionnellement en quelque sorte, pour répondre à un besoin de l'Eglise spontanément manifesté.

L'origine de l'évangile de Marc nous est ainsi rapportée par Papias, qui n'est lui-même que l'écho de Jean le presbytre ou l'ancien : « Marc, ayant été l'interprète de Pierre, écrivait avec soin mais non avec ordre ce qu'il se rappelait des paroles et des actions de Jésus-Christ. Il ne se préoccupait que d'une chose, c'était de ne rien tronquer et de ne rien altérer de ce qu'il avait entendu [1]. » Clément d'Alexandrie ajoute que Marc écrivit son évangile sur la demande expresse des auditeurs de Pierre [2]. Quant à Luc, il a soin de nous apprendre lui-même le motif qui le pousse à écrire une relation de l'histoire évangélique. « Plusieurs ayant entrepris d'écrire l'his-

[1] Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέν τοι τάξει. (Eusèbe, *H. E.*, II, 29; VI, 14.) On a prétendu que ces mots ne pouvaient s'appliquer à notre évangile de Marc, qui, d'après les objectants, a autant d'ordre que les autres. Remarquons cependant : 1° que les discours du Seigneur n'y sont pas groupés comme dans Matthieu; 2° qu'on n'y retrouve pas l'ordre chronologique suivi par Luc; 3° qu'il a d'étranges lacunes : par exemple, l'histoire de la naissance de Jésus-Christ y manque. Ainsi se trouve justifiée l'expression : οὐ τάξει. (Tholuck, *Glaubwürdigkeit der evang. Gesch.*, 2e Auflage, p. 242.) Il y a dans l'évangile de Marc un certain nombre de locutions latines qui confirment le témoignage de Papias sur sa composition à Rome.

[2] Eusèbe, III, 24.

toire des choses dont la vérité a été connue parmi nous avec une entière certitude, j'ai cru, très-excellent Théophile, que je devais te les écrire par ordre, après m'en être exactement informé dans leur origine [1]. » Matthieu a écrit son évangile en hébreu, d'après Eusèbe, au moment de partir pour ses missions lointaines. « Matthieu, dit Papias, a réuni les discours du Seigneur en hébreu, et chacun les traduisait comme il le pouvait [2]. »

En présence de ces déclarations de la plus haute antiquité chrétienne, on ne saurait admettre que les évangélistes se considérassent comme les instruments passifs de l'Esprit divin. Pour adopter une telle supposition, il faut effacer le prologue de Luc et révoquer en doute le témoignage incontestable de Papias. Luc, Marc et Matthieu se sont mis à composer leurs évangiles sur la demande expresse des auditeurs de la prédication apostolique. Ils n'ont pas cru se distinguer de ces nombreux auteurs de mémoires évangéliques dont parle Luc. Ils en ont même profité, comme le déclare l'auteur du troisième évangile. D'où vient donc la différence entre eux? Pourquoi leurs livres ont-ils survécu? Tout d'abord parce qu'ils portaient une empreinte individuelle,

[1] Luc, I, 3.

[2] Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος. (Eus., *H. E.*, III, 93.) D'après Schleiermacher, le sens de cette dernière phrase était que chacun développait les discours de Jésus-Christ comme il pouvait. Il nous semble qu'en rapprochant le mot ἡρμήνευσε de celui d'ἑρμηνευτῆς appliqué à Marc, on arrive au sens donné par nous. Il ressort de ce passage que nous ne possédons pas notre premier évangile dans sa forme première. Cela expliquerait les quelques traits du récit qui étonnent de la part d'un témoin oculaire, comme, par exemple, Matth. XXI, 2, 5, 7.

tandis que les autres relations n'étaient que l'écho impersonuel de la tradition. Un récit qui n'a aucun caractère individuel n'a pas de ciment qui en relie les diverses parties; la gerbe n'a pas de lien; le livre ne forme pas un tout compacte. Or, nos trois premiers évangiles s'élèvent au-dessus de tous les évangiles apocryphes par un caractère frappant d'individualité.

Mais la grande raison qui nous les fait distinguer de tous les autres évangiles, c'est le sceau de l'inspiration divine dont ils sont marqués. Nous reconnaissons son inimitable empreinte dans ces écrits qui nous conservent le souvenir de Jésus-Christ avec une si admirable fidélité et une si parfaite candeur. Le récit évangélique reflète, par sa limpidité, tous les traits du Sauveur comme l'eau la plus calme et la plus pure; il est de tous les récits le plus étonnant, le plus émouvant et le plus simple. Il reproduit les faits qu'il raconte, il ressuscite incessamment Jésus-Christ pour nous. L'homme livré à lui-même ne raconte pas ainsi; il ne sait pas peindre avec un tel coloris tout en restant en dehors du tableau, sans y mêler ses propres émotions. Nous croyons donc que Dieu a présidé d'une manière toute spéciale à la rédaction de nos évangiles. Que ceux-là s'en étonnent qui n'admettent pas son intervention dans l'histoire religieuse; mais pour ceux qui croient à sa providence, ils n'ont aucune difficulté à admettre qu'il a veillé à ce que le souvenir du Sauveur nous fût conservé dans toute sa pureté. L'inspiration des trois premiers évangiles se prouve par l'impression souveraine qu'ils produisent sur nous. Dieu a conféré aux auteurs de nos évangiles la

mission d'écrire l'histoire de Jésus-Christ, et il a proportionné, comme toujours, ses dons à la grandeur de la tâche. Mais, pas plus que l'Eglise primitive, nous n'avons entendu des organes passifs de l'Esprit de Dieu; comme elle, nous avons entendu un témoignage vivant et individuel, tout pénétré du souffle créateur qui animait les premiers témoins de Jésus-Christ. Les quelques inexactitudes de détail que l'on peut relever dans le récit, en même temps qu'elles témoignent de la persistance de l'élément humain chez l'écrivain sacré, donnent d'autant plus de prix à l'unanimité des évangélistes pour tout ce qui est essentiel [1]. Nous nous contentons de l'inspiration qui a paru suffisante aux Eglises du premier siècle; elles n'ont pas cru reposer sur le sable parce qu'elles ne possédaient pas une histoire évangélique écrite visiblement du doigt de Dieu, comme les tables de la loi. Nos évangiles nous rendent le témoignage apostolique dans sa vie première, et comme ils sont pour nous le seul moyen de l'entendre encore, ils constituent pour l'Eglise, de toutes les autorités, la plus haute et la plus incontestable. Mais il n'en est pas moins vrai que les missions primitives se sont accomplies tout d'abord par l'Evangile parlé et non par l'Evangile écrit. Celui-ci n'apparaît qu'à la fin de la période dont nous avons décrit les travaux et les succès. Il nous reste à en dépeindre les souffrances en présentant le tableau de la première persécution générale contre l'Eglise.

[1] Nous traiterons plus tard, à l'occasion de Jean, la question des rapports des trois premiers évangiles avec le quatrième.

§ IV. — *De la première persécution romaine contre le christianisme. — Persécution en Judée. — Mort de Jacques, frère du Seigneur.*

La persécution a toujours suivi pas à pas la mission chrétienne, essayant d'anéantir ses glorieux résultats dans des flots de sang et ne réussissant qu'à arroser et à féconder les semences déposées dans le sol. Déjà nous l'avons vue éclater en Judée et donner à l'Eglise ses deux premiers martyrs. Paul l'a rencontrée partout dans ses voyages missionnaires. Nous l'avons laissé à Rome chargé de chaînes et attendant son jugement. Jusqu'à l'an 64 après J.-C., l'hostilité contre le christianisme n'a pas un caractère officiel. L'opposition éclate tantôt dans une ville, tantôt dans une autre; l'Eglise n'est pas encore mise au ban de l'empire. Mais ses développements avaient été trop rapides et ses succès trop marqués pour qu'elle pût éviter un choc terrible avec la puissance impériale qui résumait tout ce qu'elle venait détruire et personnifiait l'ancien ordre de choses qu'elle sapait par la base.

Ce choc sanglant eut lieu sous Néron, dans la dernière partie de son règne, et l'antichristianisme ne pouvait trouver un plus digne représentant. La persécution contre l'Eglise devait nécessairement éclater à Rome. En effet, elle heurtait sur un point essentiel les idées de l'ancien monde. La religion y était étroitement associée à l'organisation politique. Le polythéisme avait produit comme sa conséquence naturelle les religions d'Etat,

qui foulaient aux pieds les droits de la conscience. L'individu n'avait aucune garantie, et il devait en toute occasion s'anéantir devant l'Etat. La liberté de la pensée n'était maintenue en présence des religions nationales que grâce à des réserves mentales et à des artifices qui ressemblaient fort à l'hypocrisie. Le point de vue de l'antiquité païenne sur la religion est exprimé avec une grande clarté par Cicéron : « Personne, dit-il, ne doit avoir de dieux particuliers ; personne ne doit en introduire de nouveaux ni d'étrangers, s'ils ne sont reconnus par la loi de l'Etat [1]. » Evidemment, les chrétiens annonçaient dans l'empire un Dieu nouveau. Cette accusation avait déjà été lancée contre Paul à Philippes : « Ces hommes-là, avait-on dit de lui et de Barnabas, enseignent une manière de vivre qu'il ne nous est pas permis de recevoir ni de suivre, à nous qui sommes Romains [2]. » Le christianisme ne devait être formellement proclamé une religion illicite que plus tard, mais son caractère de nouveauté le mettait d'avance hors la loi. Il aurait pu échapper longtemps encore à l'attention des Césars, si ceux-ci n'avaient été rendus par des faits récents particulièrement hostiles aux innovations religieuses. Les empereurs s'étaient, à plusieurs reprises, inquiétés de l'invasion des superstitions étrangères, si marquée à cette époque. Ils y voyaient un symptôme de l'agitation des esprits et du sourd mécontentement qui travaillait le vieux monde. Ils avaient pris des arrêtés sévères contre ces nouveautés dange-

[1] « Nisi publice adscitos. » (Cicero, *De legibus*, II, 8. — [2] Actes XVI, 21.

reuses, afin de relever l'autorité de la religion nationale. Un sénatus-consulte avait été rendu dans le sénat sous le règne de Claude, qui ordonnait aux pontifes de veiller à ce que les anciennes cérémonies des aruspices fussent remises en vigueur, « de peur, lisons-nous dans les considérants, que l'antique discipline de l'Italie ne tombe en désuétude, par suite du développement des superstitions étrangères[1]. » On le voit, la politique impériale était éminemment défavorable à l'importation des cultes orientaux; l'éveil lui avait été donné depuis longtemps; il y avait là un grave danger pour le christianisme. Par une bizarre contradiction, il était aussi bien compromis par ses ressemblances avec le judaïsme que par ce qui l'en distinguait. D'un côté, il était confondu avec les Juifs par la masse des païens; de l'autre, il trouvait dans les Juifs eux-mêmes les accusateurs ou plutôt les calomniateurs les plus habiles et les plus acharnés. Les Juifs, comme on le sait, étaient l'objet du mépris et de la haine des païens. Leur esprit d'insubordination éveillait les soupçons du pouvoir impérial. Suétone nous rapporte que Claude avait rendu contre eux un arrêt qui les exilait de Rome en châtiment de leur continuelle agitation[2]. Ce n'était donc pas

[1] « Viderent pontifices quæ retinenda firmandaque haruspicum ne vetustissima Italiæ disciplina per desidiam exolesceret. » (Tacite, *Annales*, XI, 15.)

[2] « Judæos impulsore Chresto, assidue tumultuantes, Roma expulit. » (Suétone, *Claude*, 25.) L'hypothese d'un soulèvement provoqué par les chrétiens n'est pas soutenable. L'Eglise de Rome n'a acquis quelque importance que plus tard. Suétone se trompe donc en accusant les chrétiens de rébellion : mais le décret rendu par Claude ne saurait être mis en doute.

une recommandation pour l'Eglise de passer pour une secte juive. Confondue avec ce peuple exécré par la majorité des païens, elle était rejetée avec fureur par la synagogue qui savait, à Rome comme ailleurs, par ses accusations insidieuses, soulever les passions populaires. Elle participait ainsi à l'impopularité des Juifs tout en étant victime de leurs intrigues. Mais l'opposition passionnée qu'elle rencontra promptement s'explique surtout par le contraste de la vie chrétienne avec la corruption païenne. Le paganisme se sentait jugé et condamné par cette pureté dont il n'avait pas même l'idée. On eût dit une lumière divine traversant comme un éclair les ténèbres de l'ancien monde. Irrité et humilié à la fois, le paganisme romain devait traiter l'Eglise comme le formalisme juif avait traité Jésus-Christ. Le *tolle* de Jérusalem devait trouver un retentissant écho dans le *tolle* de Rome.

La cause déterminante de la persécution de Néron fut le succès étonnant de la religion nouvelle dans la capitale du monde. Elle avait été tolérée aussi longtemps qu'elle avait été ignorée. La prétendue lettre de Pilate à Tibère, qui aurait amené l'empereur à proposer au sénat d'admettre le Dieu des chrétiens dans le Panthéon de Rome, n'a aucun caractère d'authenticité[1]. Il est certain que les empereurs ne se sont occupés du christianisme que quand la rumeur populaire les y a contraints. La première persécution a été, en réalité, une satisfaction

[1] On peut lire cette lettre dans les évangiles apocryphes, édit. Tischendorf, p. 411. Voir aussi Tertullien, *Apologia*, c. XXI; Eusèbe, *H. E.*, II, 2.

donnée à la haine de la populace contre l'Eglise. Il n'y a pas trace d'édits qui proscrivent le christianisme d'une manière générale. La persécution légale a éclaté plus tard. Néron a joué le rôle de Pilate dans la crucifixion de Jésus-Christ. Il a sacrifié l'innocent à la rage stupide d'un peuple abusé. Il y a joint l'abominable calcul de rejeter sur les chrétiens le crime de l'incendie de Rome. Mais il ne les a choisis que parce qu'ils lui étaient désignés par l'exécration publique. « Pour imposer silence à l'opinion soulevée contre lui, nous dit Tacite, Néron accusa de son crime, et accabla des plus cruels châtiments des hommes rendus odieux par leurs forfaits, et que le peuple appelait chrétiens [1]. » Ainsi c'est bien la haine de ce peuple stupide et cruel qui a déchaîné la première persécution. Il importe de sonder les motifs de cette animadversion, et de se rendre compte des calomnies lancées contre les chrétiens.

Ces calomnies n'ont aucun rapport avec les accusations habiles et perfides des philosophes. Nous sommes en face des préjugés populaires sous leur forme la plus grossière. Ce serait donc se tromper gravement que de transporter dans le premier siècle, et au milieu de la plèbe de Rome, les savantes attaques d'un Celse ou d'un Lucien. Tacite lui-même nous met sur la voie des accusations qui, vers l'an 65, étaient répandues à Rome contre les chrétiens. Ils furent convaincus, d'après lui, « non pas de l'incendie de Rome, mais du crime de haïr le

[1] « Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos, et quæsitissimis pœnis affecit quos, per flagitia invisos, vulgus Christianos appellabat. » (Tacite, *Annales*, XV, 44.)

genre humain[1]. » Nous reconnaissons à ce trait la confusion entre l'Eglise et la synagogue. Les Juifs, en effet, méritaient alors cette accusation par leur orgueil intraitable, et leur mépris arrogant des païens. Ce préjugé contre les chrétiens, né d'une assimilation erronée entre eux et leurs plus implacables adversaires, fut fortifié peut-être par ce qu'on leur avait entendu dire d'un jugement de Dieu terrible et prochain. Ils proclamaient la condamnation de l'humanité coupable; ils en traçaient d'avance le tableau; ils empruntaient aux prophètes leur langage coloré pour produire une salutaire épouvante. Ils parlaient sans doute de ces flammes du jugement qui devaient dévorer un monde impie. Il était facile, en matérialisant leur pensée, de les présenter comme des conspirateurs dangereux, capables d'aider à cette conflagration qu'ils annonçaient, et de travailler à assurer l'accomplissement de leurs propres prophéties. Il fallut travestir à ce point leur prédication pour trouver l'ombre d'un prétexte à l'absurde accusation que l'on fit peser sur eux.

Quand Tacite ajoute « qu'ils étaient odieux par leurs forfaits et par leurs abominations[2], » il fait sans doute allusion aux bruits infâmes que l'on exploita si longtemps contre les chrétiens, et que Justin Martyr démentait plus tard avec indignation : « Croyez-vous, s'écriait-il, que nous mangions des hommes, et qu'après le repas du soir, nous éteignions les lumières pour pro-

[1] « Haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt. »

[2] « Flagitia pudenda. »

téger une débauche odieuse[1] ! » Ces mêmes calomnies sont reproduites avec détail dans l'*Octave* de Minutius Félix : « Ne faut-il pas gémir, dit le défenseur du paganisme, de ce que des hommes appartenant à une faction déplorable, illégale et désespérée, s'élèvent contre les dieux. Secte ténébreuse, ennemie du jour, elle est silencieuse en public, mais loquace dans ses retraites cachées ; elle méprise les dieux, se joue des choses sacrées. Ils s'appellent frères et sœurs pour ajouter l'inceste à l'idolâtrie. Ils se repaissent du sang d'un enfant, se partagent ses membres, se lient mutuellement par cet horrible sacrifice, et se garantissent le silence par la solidarité du crime[2]. » « On nous accuse, dit Tertullien, de pratiquer l'infanticide dans nos cérémonies sacrées, afin de nous en repaître, et de terminer nos repas par l'inceste[3]. » Ces citations des Pères sont le vrai commentaire des paroles de Tacite. Nous retrouverons au siècle suivant ces abominables accusations, fortifiées par des insinuations plus perfides ; mais il est évident qu'elles ont dû précéder toutes les autres. On y reconnaît facilement un travestissement grossier du culte chrétien, et en particulier de la sainte cène, où les symboles sacrés du corps de Jésus-Christ étaient

[1] Μὴ καὶ ὑμεῖς πεπιστεύκατε περὶ ἡμῶν ὅτι δὴ ἐσθίομεν ἀνθρώπους καὶ μέτα τὴν εἰλαπίνην ἀποσβεννύντες τοὺς λύχνους, ἀθέσμοις μίξεσιν ἐγκυλινδόμεθα. (*Justin Martyr*, édit. de Paris, 1756, p. 226.)

[2] « Homines deploratæ, illicitæ ac desperatæ factionis... Latebrosa et lucifugax natio..., se promiscue appellant fratres et sorores. » (Minutius Félix, *Octave*, c. VIII et IX.)

[3] « Dicimur sceleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo inde et post convivium incesto. » (Tertull., *Apolog.*, VII.)

distribués. L'Eglise avait d'habiles ennemis, qui savaient la calomnier avec art, et qui, profitant de ce que son culte n'avait aucun éclat extérieur, l'accusaient d'athéisme. Si l'on se souvient que par Poppée les Juifs de Rome avaient, à cette époque, la faveur et l'oreille de Néron, on sera moins étonné du succès de leurs intrigues. L'un des plus anciens écrivains de l'Eglise, Méliton, de Sardes, avait certainement en vue ces menées infâmes quand il dit : « Néron et Domitien, incités par les conseils de certains hommes malveillants, ont cherché à accuser notre religion. Ils ont légué à leurs successeurs ces fausses accusations contre nous[1]. » Toutefois ces accusations n'auraient ému personne si l'Eglise ne s'était accrue à Rome d'une manière extraordinaire. « Cette superstition détestable, dit Tacite, éclatait de toutes parts, non-seulement en Judée, mais dans la Ville elle-même. *Exitiabilis superstitio erumpebat.* » Tacite aurait pu ajouter qu'elle avait pénétré jusque dans le palais des Césars; car saint Paul écrivait aux Philippiens, à la même époque : « Les liens que je porte à cause de Jésus-Christ ont été rendus célèbres dans tout le prétoire et partout ailleurs[2]. » La présence à Rome du grand apôtre des Gentils avait été la cause principale de cette propagation si prompte des croyances nouvelles.

Il n'était pas possible qu'une doctrine comme l'Evangile se répandît dans la métropole du paganisme sans exciter aussitôt la plus véhémente opposition. Elle ne

[1] Ὑπὸ τινῶν βασκάνων ἀνθρώπων ἀναπεισθέντες. (Routh, *Reliq. sacræ*, I, 117.)

[2] Philipp. I, 1.

pouvait, pour les raisons déjà indiquées, occuper l'opinion publique sans la passionner contre elle. Ne jetait-elle pas dans le monde le brandon enflammé qui devait consumer l'édifice vermoulu d'une société voluptueuse et sceptique? Les exploitateurs du paganisme, semblables à l'orfévre Démétrius, étaient plus nombreux à Rome qu'à Ephèse. Il suffisait donc à l'Eglise d'être aperçue pour être maudite. Rien n'est plus facile à comprendre que la haine du peuple contre les chrétiens, et son empressement à accueillir d'indignes calomnies.

Si la première persécution contre l'Eglise fut populaire, elle n'en retombe pas moins à la charge du tyran couronné qui la provoqua. « Il ne manquait plus à Néron, dit éloquemment Eusèbe, que d'ajouter à ses autres titres celui d'être le premier empereur qui déclara la guerre au christianisme [1]. » Son but était de détourner les soupçons du peuple, qui l'accusait avec justice d'avoir incendié une grande partie de la ville par une fantaisie d'artiste. Il fit saisir les chrétiens, et commanda qu'on les mît à la torture pour les contraindre à avouer son propre crime. Il voulut que leur mort fût un spectacle qui compensât celui de l'incendie de Rome, qui n'avait amusé que lui seul. Mêlant la bouffonnerie à la cruauté, il imagina de faire recouvrir les chrétiens de peaux de bêtes fauves, afin qu'ils fussent déchirés par les chiens. L'empereur se montra plein de magnanimité, car il parut dans le cirque en vêtements de co-

[1] Eusèbe, *H. E.*, II, 25.

cher, et se mêla familièrement au peuple. D'autres chrétiens furent mis en croix; d'autres, enduits de poix, servirent à éclairer en guise de flambeaux les jardins du maître[1]. Cette persécution atroce ne s'étendit pas au delà de Rome. Elle servit à la fois d'amusement et de justification à Néron. Elle fut un des abominables caprices de ce despote insensé qui composait ses crimes comme une œuvre d'art[2].

Cette première persécution produisit dans toute l'Eglise une immense impression. Néron fut pour elle le type de l'Antechrist, et Rome devint à ses yeux une nouvelle Babylone, la ville impudique, altérée du sang des saints. Nous retrouverons la trace brûlante de cette impression dans les vives peintures de l'Apocalypse, qui nous montrent les milliers de martyrs autour du trône de Dieu, demandant le châtiment de la grande prostituée assise sur sept collines! Néron semblait à l'Eglise une sorte de personnification des puissances infernales liguées contre elle, et elle avait peine à croire qu'il eût disparu pour toujours. Si nous en croyons les livres sibyllins, on s'attendait sans cesse à le voir revenir du fond de l'Orient, et engager de nouveau une lutte sanglante contre les saints[3].

Saint Paul fut probablement mis à mort dans cette persécution, en même temps que saint Pierre. D'après une tradition incertaine, celui-ci aurait été crucifié

[1] « In usum nocturni luminis. » (Tacite, XIII, 44.)

[2] Orose (VII, 7) prétend, sans donner aucune preuve, que la persécution de Néron fut générale.

[3] *Orac. sibyll.*, IV, 116.

la tête en bas. Clément d'Alexandrie rapporte que sa femme le précéda au supplice, et que l'apôtre lui dit ces simples et belles paroles, en l'appelant par son nom : « *Toi, souviens-toi du Seigneur*[1] ! » Caïus, qui vivait au commencement du troisième siècle, prétendait avoir vu à Rome les tombeaux des deux apôtres, et nous n'avons aucune raison pour récuser son témoignage[2]. Dans le grand nombre de légendes accumulées sur la mort des deux apôtres, il en est une qui, sans avoir aucune valeur historique, a une réelle beauté. Nous lisons dans les *Actes des saints* que comme Pierre cherchait à s'éloigner de Rome, pour échapper au martyre, il vit soudain apparaître Jésus-Christ devant lui. Il lui demanda : « Seigneur, où vas-tu? » Le Seigneur lui répondit : « Je vais à Rome pour être crucifié. » L'apôtre comprit que c'était à lui à accomplir cette parole[3]. C'était bien en effet Jésus-Christ qui était crucifié et immolé dans la personne de ses disciples dans cette affreuse persécution. Ils puisaient dans cette certitude toute leur force et toute leur consolation.

Tandis que le paganisme engageait ainsi une guerre cruelle contre l'Église, le judaïsme, en Palestine, persévérait dans la haine qu'il lui portait. Jacques, frère du Seigneur, fut mis à mort peu de temps avant Pierre et Paul. Ni sa grande popularité, ni le respect unanime qu'il inspirait ne le sauvèrent. Il comptait ses adversaires les plus implacables parmi les pharisiens. Il était, comme nous l'avons dit, un Juif selon le cœur de Dieu, et, par

[1] Clément, *Strom.*, VII, 736. — [2] Eusèbe, II, 25. — [3] *Acta sanctorum*, Junii, IV, p. 432.

là même, infiniment élevé au-dessus du judaïsme de son temps ; car il était impossible de saisir avec profondeur l'Ancien Testament sans aboutir au Nouveau. Sa piété si élevée, si sincère, était la condamnation flagrante du pharisaïsme, condamnation d'autant plus directe qu'elle conservait davantage la forme de l'ancienne religion.

D'après le récit d'Hégésippe[1], l'influence de Jacques croissant de jour en jour, les scribes et les pharisiens essayèrent de l'amener à renier sa foi devant tout le peuple rassemblé pour célébrer la fête de Pâque. « Persuade à la foule, lui dirent-ils, de ne pas tomber dans l'erreur à l'égard de ce Jésus[2]. Nous avons tous confiance en toi, ainsi que le peuple, qui sait que tu es un juste, et que tu ne regardes pas à l'apparence des personnes. » Ils le conduisirent au haut du temple et l'interrogèrent devant la multitude : « Dis-nous, ô juste, lui demandèrent-ils, dis-nous quelle est la doctrine de Jésus[3]. » « Vous m'interrogez, répondit Jacques, sur Jésus le Fils de l'homme : il est dans le ciel à la droite du Tout-Puissant, et doit en revenir sur les nuées. » A ces mots, les nombreux chrétiens qui étaient dans la foule entonnèrent un hosanna. Les ennemis de Jacques, furieux de voir tourner contre eux leur tentative inique, se jettent sur lui, le renversent du haut des degrés du temple, et commencent à le lapider. Tandis que le juste, expirant, prie pour ses bourreaux, un artisan fanatique

[1] Le récit d'Hégésippe se lit Eusèbe, *H. E.*, II, 23. Nous le citons d'après le texte donné par Routh, *Reliquiæ sacræ*, I, p. 209-211.

[2] Πεῖσον οὖν σὺ τὸν ὄχλον περὶ Ἰησοῦ μὴ πλανᾶσθαι. (P. 210.)

[3] Τίς ἡ θύρα; Au sens littéral : « Quelle est la porte? » c'est-à-dire ce qui introduit dans la secte, en d'autres termes, la doctrine.

se jette sur lui et l'achève à coups de bâton[1]. La mort de Jacques fut suivie d'une persécution violente contre les Eglises de Palestine. La lettre qui leur fut adressée à cette époque par un des disciples de Paul, probablement Apollos, et connue sous le nom d'épître aux Hébreux, était destinée à consoler et à fortifier les chrétiens de la Palestine, placés sous le coup d'une terrible persécution. Retenus encore dans les liens des préjugés judaïques, il leur était particulièrement douloureux de se voir chasser du temple, et de devoir renoncer à la célébration régulière du culte de leurs pères[2]. Il était nécessaire qu'ils apprissent de l'auteur de l'épître aux Hébreux à distinguer entre les types destinés à disparaître, et les éternelles réalités de la vraie religion. De grandes épreuves les attendaient encore, car déjà les armées impériales se dirigeaient vers la ville sainte pour faire de ses ruines le monument le plus effrayant de la justice de Dieu.

[1] On ne peut contester qu'il n'y ait dans les détails du récit d'Hégésippe un certain air théâtral; mais le fond n'en paraît pas moins authentique (Néander, *Pflanz.*, II, 181.) Quant au passage de Josèphe (*Archæolog.*, XX, 9, 1), il n'a aucun caractère d'authenticité, pas plus que celui sur Jésus-Christ.

[2] Voir la note E à la fin du volume, sur l'auteur de l'épître aux Hébreux.

CHAPITRE III.

DES DIVERSES FORMES DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE A LA SECONDE PÉRIODE DE L'AGE APOSTOLIQUE.

---

§ I. — *Unité fondamentale dans la diversité.*

L'âge apostolique n'est arrivé que tard à la pleine conscience de tous les trésors de vérité qu'il possédait. Après une première phase, qui est comme une glorieuse enfance empreinte de candeur et de sérénité, il entre dans une période de luttes prolongées. Ces luttes ont-elles partagé les apôtres, comme on l'a prétendu, et ont-elles abouti à la formation de deux Eglises ennemies : l'Eglise judaïque, sous la conduite de Pierre et de Jacques, et l'Eglise affranchie de la synagogue sous la conduite de Paul? Peut-on constater deux enseignements contradictoires aussi séparés l'un de l'autre que le furent plus tard l'hérésie des ébionites et le dogme orthodoxe? Telle est la question qui se pose maintenant à nous.

Après l'avoir abordée incidemment à plusieurs reprises, il est temps de la considérer en face; car c'est le grand débat théologique du moment. Soulevé par un savant de premier ordre, chef d'une école nombreuse,

habitué à multiplier les travaux approfondis, il se poursuit avec des phases diverses. Pour bien en mesurer la portée, nous devons tout d'abord exposer le point de vue de nos adversaires sur le christianisme primitif. D'après Baur, nous avons, au siècle apostolique, deux partis religieux radicalement opposés au sein de l'Eglise. D'un côté, les douze apôtres rangent sous leur bannière tous les partisans de la perpétuité du judaïsme; de l'autre, Paul représente le parti de l'émancipation. Les premiers sont seuls fidèles à la vraie pensée de Jésus-Christ, qui n'a prêché qu'un judaïsme spiritualisé, en tout point semblable à l'ébionitisme. Paul apporte véritablement un élément nouveau. La lutte éclate à Jérusalem et à Antioche, et se poursuit dans toutes les Eglises. Il n'y a nulle trace de réconciliation entre les apôtres pendant leur vie; seulement Paul, dans son épître aux Romains, fait un premier pas dans le sens de la conciliation, en protestant de son amour pour son peuple, et en lui annonçant le plus glorieux avenir. Il en fait un second à son dernier voyage à Jérusalem, en se joignant à quelques chrétiens judaïsants qui avaient fait un vœu de nazaréat. Mais cette tentative de rapprochement était trop prématurée pour aboutir. Le parti judaïsant s'acharna sur la mémoire du grand apôtre, visiblement désigné au siècle suivant sous le nom de Simon le Magicien, dans les *Clémentines*. Cependant, même dans ce curieux écrit, on peut reconnaître des symptômes d'une conciliation prochaine. Le parti judaïque fait quelques concessions. D'abord, le baptême est substitué à la circoncision; ensuite Pierre est présenté comme

l'apôtre des païens. L'épître supposée de Jacques continue cette bonne œuvre en combattant aussi bien la tendance judaïque exagérée que l'école de Paul. Cette école répond à ces avances. L'épître aux Hébreux est destinée à concilier les vues de Paul avec le judaïsme interprété ou plutôt allégorisé à la manière alexandrine. Les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens sont écrites au même point de vue, car elles s'attachent à montrer que la mort de Jésus-Christ a opéré la réconciliation entre les deux fractions de l'humanité, entre le judaïsme et la gentilité. Mais le document qui porte le plus la trace de ces intentions conciliantes est l'écrit attribué à Luc, connu sous le nom d'Actes des Apôtres. L'auteur essaye d'opérer une sorte de réconciliation rétrospective entre les apôtres, et il le fait avec un art infini en présentant Pierre comme un satellite de saint Paul, et en mettant dans sa bouche des discours qui ne conviennent qu'à l'apôtre des Gentils. Les légendes concernant le séjour de Pierre à Rome, ses rapports avec Paul, et leur commun martyre, rentrent dans le même système. Les lettres pastorales qui dénoncent avec tant de force les périls de la gnose antijudaïque, ainsi que les lettres mises sous le nom des Pères apostoliques, sont inspirées par le même esprit. Le résultat dernier de toutes ces tentatives de conciliation est la composition du quatrième évangile, qui résout toutes les contradictions. Il plane, dans les hautes régions de la philosophie transcendante, au-dessus de toutes les oppositions du passé. Pour son auteur, les Juifs comme les païens rentrent dans une seule et même catégorie; ils appartiennent à

la région des ténèbres, qui fait une guerre incessante au royaume de la lumière[1].

Tel est le système qui a défrayé toutes les discussions en Allemagne pendant de longues années. Nous l'avons déjà réfuté sur bien des points. Jamais on n'avait vu la critique interne s'abandonner à de tels excès. L'argumentation, en effet, est ici empruntée non pas aux écrits dont il s'agit de fixer la date, mais au système préconçu du théologien. Tout ce qui ne cadre pas avec ce système est condamné d'avance. On arrive ainsi à une chronologie fantastique pour les monuments de l'âge apostolique. Les hypothèses les plus hasardées passent promptement à l'état d'axiomes destinés à prouver d'autres hypothèses. Les résultats auxquels la saine critique est arrivée sur les principaux écrits du Nouveau Testament suffisent pour faire crouler par la base toute cette habile argumentation. C'est, du reste, son extrême habileté qui la rend fragile. Comment supposer cette savante diplomatie dans les deux premiers siècles de l'Eglise? Le Nouveau Testament, à en croire l'école de Tubingue, aurait été écrit à la façon des protocoles d'un congrès. Singulière explication de cette simplicité sublime qui en fait le charme et la puissance! Nous avons déjà établi, en racontant les conférences de Jérusalem et la dispute d'Antioche, que la lutte violente n'était pas entre les apôtres, mais qu'elle avait été suscitée par les sectateurs fanatiques du judaïsme. Le tableau que nous tracerons des hérésies de l'Eglise primitive démontrera

[1] Voir la note F à la fin du volume.

avec plus d'évidence encore ce fait important. D'ailleurs, l'étude attentive des divers types de la doctrine apostolique, prouve que rien n'est plus faux que d'y voir des types essentiellement différents, comme s'il avait existé en réalité deux christianismes, celui de Jacques et de Pierre, et celui de Paul. Une fois que nous avons écarté l'hypothèse d'une opposition tranchée entre les apôtres, toutes ces prétendues tentatives de conciliation, qui auraient après coup refait l'histoire du siècle apostolique, n'ont aucune raison d'être. Nous ne nions pas qu'il y ait eu entre les chrétiens d'origine juive et ceux d'origine païenne un rapprochement graduel, mais nous ne voyons aucune raison de le renvoyer au second siècle, contre le témoignage des Actes et celui des épîtres de Paul.

Réduites à leurs justes proportions, les divergences entre les écrivains sacrés ne se présentent plus comme des tendances hostiles et irréconciliables ; elles se complètent mutuellement, et forment comme les degrés d'une échelle qui nous permet d'atteindre sans secousse le point culminant de la révélation. Parmi ces types de doctrine, deux se distinguent par leur originalité et leur fécondité ; les deux autres n'en représentent pas moins un côté important de la vérité qu'il était utile de faire saillir à part, en quelque sorte, parce qu'il ne se serait pas détaché avec assez de netteté dans la vaste synthèse de la doctrine de saint Paul et de Saint Jean.

Au fond, la tentative d'opposer le type doctrinal de Jacques et de Pierre au type doctrinal de Paul, résulte d'une fausse vue sur le rapport de l'Ancien et du

Nouveau Testament. Ceux qui pensent que l'ancienne économie contenait en germe la nouvelle, ne voient pas d'antinomie entre le point de vue de Jacques et celui de l'apôtre des païens. On oublie toujours que le judaïsme de Jacques n'avait aucune analogie avec le pharisaïsme. C'était, comme nous l'avons dit, un judaïsme idéal, le vrai judaïsme, celui qui était conforme aux desseins de Dieu ; c'était, par conséquent un judaïsme qui renfermait tous les principaux éléments du christianisme. Développé, agrandi par l'acceptation de l'Evangile, il ne pouvait différer essentiellement du type doctrinal de saint Paul. Jacques avait été amené à une conception profonde de l'ancienne alliance ; il en avait saisi l'esprit et l'idée fondamentale qui, semblable à l'âme, dont la vie persiste après que son enveloppe a été réduite en poussière, devait survivre aux formes théocratiques dans lesquelles elle s'était incarnée. Cette idée fondamentale était au fond l'idée morale, l'idée de la justice, du devoir, de l'obligation de la conscience. Jacques, en la transportant dans le christianisme, y transportait un élément permanent de la religion véritable. D'un autre côté, Paul avait trop bien compris l'Evangile pour ne pas discerner son point de contact avec l'Ancien Testament, et à la hauteur où il était placé, l'unité du plan de Dieu ne pouvait lui échapper. Si donc nous reconnaissons dans l'Eglise primitive deux types de doctrine, nous nions qu'ils aient constitué deux christianismes différents. Les théologiens qui font commencer le gnosticisme avec Paul, et l'ébionitisme avec Jacques, commettent un étrange anachronisme. On voit que les

apôtres puisent à une même source, qui est l'enseignement et la vie de Jésus-Christ. On sent également chez tous le souffle du même Esprit.

Ces réserves faites, nous ne nions point qu'il n'y ait des différences entre les écrivains sacrés ; l'unité l'emporte, mais la diversité subsiste. Nous ne nions pas non plus que des deux principaux types de doctrine de l'âge apostolique, le second surpasse infiniment le premier en richesse; mais celui-ci n'en garde pas moins sa valeur propre, et répond à des besoins moraux qui sont de tous les temps, et auxquels il est admirablement approprié. Cette diversité d'ailleurs s'explique très-bien par le mode de la révélation évangélique, qui ne nous est pas communiquée sous la forme d'un code, mais qui nous arrive portée en quelque sorte par le flot de la vie de l'Eglise primitive.

Chaque écrivain sacré conserve son individualité et parle sa langue. Les imperfections de détail sont comme son accent individuel; elle révèlent en lui un libre organe de l'esprit de Dieu, qui n'a aucune analogie avec un instrument passif. Elles viennent se fondre dans la lumière de la vérité centrale et dominante, résultant de l'ensemble du témoignage apostolique; c'est cette vérité d'ensemble qui seule fait autorité, en nous affranchissant du joug rabbinique des mots isolés qui a trop longtemps pesé sur l'Eglise.

Nous ne pouvons du reste consentir à ne voir dans les écrivains du Nouveau Testament que les premiers des théologiens. Ils se meuvent dans une sphère supérieure à la théologie ; nulle génération de chrétiens n'a possédé comme eux l'Esprit de Dieu. Ils n'ont pas non

plus donné une forme systématique à leurs conceptions : « Saint Paul, a-t-on dit avec une grande justesse, ne décide pas les questions par des principes métaphysiques et ne se pique point de rigueur scientifique[1]. » Cela est si vrai qu'il est impossible de ramener à une unité complète les divers éléments de son enseignement. Les systèmes proprement dits n'ont commencé que plus tard. A la prendre dans sa totalité, la doctrine apostolique, qui de Jacques à Jean a parcouru plusieurs degrés, tout en demeurant la même en substance, doit être considérée comme l'expression la plus haute et la plus riche de la vérité ; elle est la règle et la norme de la théologie chrétienne, qui n'a pas à inventer des éléments nouveaux, mais à recueillir et à classer ceux qui lui sont fournis avec l'abondance de la vie et le jet puissant d'une source divine dans les livres canoniques du Nouveau Testament. Mais il importe de suivre dans ces écrits sacrés l'admirable progression de la vérité, de saisir leur unité sous leur variété, et de donner à chacun sa place et son rang, si l'on ne veut pas substituer la notion mécanique de l'inspiration à la notion vivante et spirituelle.

Trois types de doctrine se présentent à nous dans cette seconde période de l'âge apostolique. Chacun d'eux est déterminé par la solution qu'il donne à la question du rapport des deux alliances. L'ancienne alliance reposait sur deux grandes institutions : la loi et la prophétie. Jacques considère la nouvelle alliance

[1] Ritschl., *Alt. Cath. Kirche*, p. 67.

comme le développement de la loi, tandis que Pierre y voit avant tout l'accomplissement de la prophétie. Comme la prophétie était une sorte de christianisme anticipé, Pierre se trouve par là plus rapproché de Paul, dont il a d'ailleurs visiblement subi l'influence. Paul est beaucoup moins préoccupé de montrer les rapports des deux alliances, que de faire ressortir leurs différences. La nouvelle alliance est essentiellement pour lui un fait nouveau, la proclamation du pardon, la manifestation souveraine de la grâce, en un mot l'Evangile[1]. Il n'est en opposition ni avec Jacques, ni avec Pierre. Il dégage de toute restriction l'idée fondamentale du premier; la loi, qui a semblé abolie par la grâce, reçoit d'elle, au contraire, une sanction nouvelle : elle ressort de l'Evangile, purifiée et spiritualisée, comme d'un creuset. Le point de vue de Pierre a aussi sa justification. Le judaïsme est réellement accompli par le christianisme, et sa valeur préparatoire est présentée par Paul avec une haute philosophie. Si donc l'apôtre des Gentils a dû lutter plus d'une fois contre le judéo-christianisme primitif, il lui a néanmoins donné toutes les satisfactions légitimes dans la riche synthèse de sa doctrine. Il lui ôtait ainsi toute raison d'être comme école à part. Il l'a aboli en l'accomplissant. Il ne pouvait revivre désormais que comme hérésie en dehors de l'Eglise. La conciliation au siècle apostolique a résulté de la manière la plus naturelle du rapprochement de deux éléments de la vérité destinés à se combiner et à se pénétrer.

[1] Schmid, *Biblische Theologie*, II, 90.

§ II. — *Doctrine de Jacques*[1].

La grande pensés qui traverse toute l'épître de Jacques est la permanence de la loi ou de l'obligation morale pour le chrétien. La loi est prise par l'écrivain sacré dans son sens le plus profond ; elle est pour lui l'expression du bien absolu. Il ne parle pas tant en effet des commandements particuliers que de la loi, envisagée comme un tout indivisible, et ramenée à cette unité qui est inséparable de la spiritualité[2]. La loi royale est la loi de l'amour[3], loi parfaite et loi de liberté[4]. Jacques l'identifie à la Parole de Dieu : « Mettez en pratique la Parole[5] ». S'il ne prend pas cette expression dans le sens métaphysique dans lequel saint Jean l'emploie, elle a néanmoins pour lui une acception très-étendue ; la Parole est la manifestation de Dieu ou l'ensemble de ses révélations dans l'histoire religieuse. Evidemment la Parole prêchée par Jésus-Christ est la Parole divine par excellence[6] ; elle est par là même la loi suprême, infiniment élevée au-dessus de la loi mosaïque. Aussi doit-elle devenir intérieure à l'homme et s'implanter dans son cœur[7]. Il est à remarquer que Jacques garde

[1] Voir, à part les ouvrages déjà cités, *Explication pratique de l'épître de Jacques*, par Néander, traduit par Jean Monod. Paris, 1850.

[2] Jacques II, 11 ; IV, 11.

[3] Εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικόν. (Jacq. II, 8.)

[4] Νόμον τέλειον, τὸν τῆς ἐλευθερίας. (Jacq. I, 25.)

[5] Γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου. (Jacq. I, 22.)

[6] Celle qui peut sauver vos âmes. (Jacq. I, 21.)

[7] Τὸν ἔμφυτον λόγον. (Jacq. I, 21.) M. Reuss diminue à tort la portée

un silence complet sur la loi cérémonielle; il n'en dit pas un seul mot; il ne fait aucune allusion à la circoncision, ni aux rites du culte mosaïque, ni aux sacrifices. S'il eût vraiment représenté une tendance judéo-chrétienne, ennemie de la tendance de Paul, il lui eût été impossible de ne pas combattre dans sa lettre le libéralisme qui tendait à s'établir de plus en plus dans la pratique chrétienne. Jacques se montre à nous dans son épître tel que nous l'avons vu dans les Actes; il ne donne aucun caractère universel et obligatoire à la pratique du mosaïsme; il ne se conforme à ses rites qu'en raison de sa nationalité, et il n'insiste que sur le grand et éternel principe de toute morale : la conformité à la volonté de Dieu.

Ainsi entendue, la loi, bien loin d'être en opposition avec la foi, lui est intimement liée; Jacques ne les sépare pas. Fidèle à son point de vue pratique, il fait ressortir l'indissoluble union de la foi et des œuvres. Profondément convaincu que l'obligation morale subsiste sous l'Evangile comme sous l'ancienne alliance, il combat toute tendance qui, sous prétexte de rapporter le salut à la foi, diminuerait l'importance des bonnes œuvres. Il ne prétend pas que celles-ci suffisent pour justifier l'homme[1]. Une foi vivante les produit comme un germe vivant produit un épi : « Montre-moi ta foi par tes œuvres, » s'écrie-t-il[2]. Bien loin de plaider,

de cette expression, en y voyant simplement une allusion à la parabole du semeur. (*Hist. de la théol. chrétienne au siècle apost.*, I, 378.)

[1] Jacques parle d'une imputation à justice : λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην. (Jacq. II, 23.)

[2] Jacq. II, 18.

comme on l'en a accusé, la cause des œuvres méritoires, il s'attache à nous présenter la véritable idée de la foi. Il écarte la croyance séparée des œuvres, parce qu'elle est *morte en elle-même*[1]. Quand il dit qu'Abraham a été justifié par les œuvres, il se hâte d'ajouter que la foi *agissait avec ses œuvres*[2]. Il n'est pas exact de prétendre que Jacques n'a vu dans la foi que la confiance en Dieu, le contraire du doute et de l'irrésolution, et qu'il n'a pas dépassé à cet égard les idées de l'Ancien Testament[3]. Elle doit être pénétrée, selon lui, d'un saint amour, et se distinguer ainsi de la foi des démons, lumière sans chaleur qui les éclaire sans les changer : « Ils croient et ils tremblent[4]. » Croire sans trembler, c'est se reposer entièrement sur l'amour de Dieu, c'est l'aimer, et c'est aussi par l'amour qu'une telle foi se manifeste. « Il y aura une condamnation sans miséricorde pour celui qui n'aura pas usé de miséricorde. *La miséricorde s'élève par-dessus la condamnation*[5]. » La dureté est d'autant plus condamnable chez le chrétien qu'il a été l'objet d'une compassion infinie. Cette compassion divine nous commande l'esprit de pardon; elle rend notre propre sévérité sans excuse. Ce grand fait du pardon de Dieu accordé à l'humanité, est clairement exprimé ailleurs par saint Jacques. Il dit du malade, pour lequel on prie avec foi, que s'il *a commis des péchés ils*

[1] Νεκρά ἐστι καθ' ἑαυτήν. (Jacq. II, 17.)
[2] Ἡ πίστις συνηργεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ. (Jacq. II, 22.)
[3] C'est l'idée de M. Reuss, I, 378.
[4] Jacq. II, 19.
[5] Κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως. (Jacq. II, 13.)

lui seront pardonnés[1]. Si donc, aux yeux de l'écrivain sacré, le péché le plus grave est de manquer de miséricorde, il en résulte que la meilleure des œuvres est de montrer au prochain un amour miséricordieux. L'amour est placé au centre de la vie morale comme il est au centre de la vie divine. Ainsi, la foi et les œuvres sont étroitement associées ; elles découlent de la même source. La foi est l'acceptation de l'amour divin, les œuvres en sont la réalisation et comme le rayonnement. Nous avons dans cette économie, comme sous l'ancienne, une loi, mais c'est la loi de la charité, promulguée avec éclat par la nouvelle ; les deux économies se rejoignent et se complètent.

Dans la foi séparée des œuvres, Jacques a combattu l'*intellectualisme* dogmatique, l'*opus operatum* de la doctrine, comme Paul avait combattu l'*opus operatum* du formalisme légal. L'un et l'autre défendent la vraie religion, qui repose sur la loi royale de la charité. Nous retrouvons chez Jacques la doctrine de la grâce très-clairement enseignée. « Toute grâce excellente et tout don parfait vient d'en haut, et descend du Père des lumières. Il nous a engendrés de sa pure volonté par la parole de la vérité[2]. L'Esprit de Dieu habite dans les chrétiens[3], » et c'est lui qui les dirige et les pousse dans la voie de la sainteté. Voilà un élément mystique qui nous élève bien au-dessus du judéo-christianisme.

Le grand argument qu'on fait valoir pour établir une

[1] Jacq. V, 15. — [2] Jacq. I, 17, 18.
[3] Τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν. (Jacq. IV, 5.)

antinomie entre l'épître de Jacques et le type doctrinal de Paul, est le silence gardé par le premier sur tous les faits historiques de l'Evangile. Il ne parle ni de la mort, ni de la résurrection du Sauveur, ni de ses miracles. Mais si ces faits ne sont nulle part mentionnés, ils sont partout supposés ; les vues de Jacques, si claires, si belles sur le pardon de Dieu et sur la miséricorde, n'auraient sans eux aucune signification. L'histoire évangélique est sans cesse invisible et présente dans cette épître. N'est-ce pas devant la croix, où la plus grande des douleurs a abouti au plus glorieux des triomphes, que Jacques a tracé les héroïques paroles par lesquelles il commence sa lettre : « Regardez comme le sujet d'une parfaite joie les diverses afflictions qui vous arrivent[1]. » Sa notion élargie et spiritualisée de la loi ne procède-t-elle pas des discours du Maître? L'objet de la foi, pour lui comme pour saint Paul, est Jésus-Christ, et il l'appelle le Seigneur de gloire[2], reconnaissant ainsi sa haute dignité. Le devoir du chrétien est selon lui d'attendre le retour du Sauveur[3]. Devant de telles déclarations, il faut renoncer à faire de Jacques un adversaire de saint Paul. Sans doute, comparée à la doctrine du grand apôtre, la doctrine de Jacques est bien rudimentaire. Rien n'est plus éloigné de la vigoureuse dialectique de l'auteur de l'épître aux Romains que ce langage sentencieux, qui laisse à chaque instant le fil du raisonnement se briser, ou qui le dé-

[1] Jacq. I, 1.
[2] Τοῦ κυρίου ἡμῶν τῆς δόξης. (Jacq. II, 1.)
[3] Ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου. (Jacq. V, 7.)

robe sous l'éclat un peu monotone du style oriental. Mais la pensée dominante de l'épître se détache d'autant mieux qu'elle ne fait pas partie d'une vaste construction dogmatique. Le sérieux moral qui empreint cet admirable écrit, tout semé d'images vives et frappantes, lui donne une saveur fortifiante pour la conscience chrétienne.

L'écrivain sacré destinait sa lettre à des Eglises dont il connaissait l'état intérieur. On a prétendu à tort qu'il n'avait en vue qu'un judéo-christianisme pharisaïque tout à fait étranger à la tendance de saint Paul[1]. Nous pensons qu'il voulait combattre aussi certaines exagérations de cette tendance qui s'étaient produites dans les contrées limitrophes de la Palestine. Un christianisme sec et stérile, qui remplaçait les bonnes œuvres par les discussions violentes, menaçait de s'implanter dans les Eglises, où les partis divers s'étaient entrechoqués. C'est ce danger que Jacques cherche à conjurer. A ces aberrations il oppose l'idée générale de son épître, qui n'est pas simplement, comme on l'a prétendu, l'ascétisme sévère de quelques écrivains de l'Ancien Testament, mais bien la permanence de l'obligation morale dans les deux économies. Il importait de rappeler a ces chrétiens de parole qu'il leur faudrait aussi comparaître devant le juste juge. Jacques a su développer le côté austère du christianisme sans rien enlever à la miséricorde divine. Bien au contraire, il discerne dans cette miséricorde une loi non moins obligatoire que la

[1] Néander, Introduction à son *Explication pratique de l'épître de Jacques*.

première et qui a sa redoutable sanction. Il n'y avait pas de plus sûr moyen de relier l'Evangile à l'Ancien Testament, et Jacques remplissait ainsi la mission spéciale qui lui était dévolue comme homme de transition, non-seulement pour son temps mais pour tous les temps.

§ III. — *Type doctrinal de Pierre. — Les deux premiers évangiles.*

Tandis que Jacques voit dans l'Evangile la consécration de la loi élargie et spiritualisée, Pierre le présente comme l'accomplissement de la prophétie. Il est ainsi plus rapproché du centre de la révélation, par la raison que la prophétie de l'Ancien Testament se rapportait bien plus directement que la loi au Messie et à son œuvre. Aussi la personne de Jésus-Christ occupe-t-elle beaucoup plus de place dans la lettre de Pierre que dans celle de Jacques. Le point de vue de l'apôtre est très-nettement indiqué dans le premier chapitre de son épître : « C'est ce salut, dit-il, qui a été l'objet de l'exacte recherche et de la profonde méditation des prophètes qui ont prophétisé touchant la grâce qui vous était destinée; tâchant de découvrir pour quel temps et pour quelles conjectures l'Esprit de Christ, qui était en eux, et qui rendait témoignage à l'avance, leur faisait connaître les souffrances de Christ et la gloire dont elles seraient suivies. Mais il leur a été révélé que ce n'était pas pour eux-mêmes, mais pour nous, qu'ils étaient dispensateurs de ces choses, que ceux qui vous ont prêché

l'Evangile par le Saint-Esprit envoyé du ciel vous ont maintenant annoncées[1]. » Si nous rapprochons ces paroles des premiers discours de Pierre, nous y reconnaîtrons le thème habituel de sa prédication à Jérusalem, et si nous nous souvenons en outre que nous devons chercher le trait caractéristique de la doctrine des écrivains sacrés dans la solution donnée par eux à la question du rapport des deux alliances, nous en conclurons que nous n'avons pas attribué une importance exagérée à ce passage de la lettre de Pierre. Il affirme de la manière la plus explicite l'unité de l'ancienne économie et de la nouvelle. L'Esprit de Christ qui anime les apôtres animait déjà les prophètes qui étaient comme des évangélistes anticipés, puisqu'ils annonçaient à la fois les souffrances et la gloire du Messie[2]. La religion véritable forme à ses yeux un vaste et majestueux édifice, dont la prophétie a posé la base tandis que l'Evangile en est le faîte et le couronnement. Désireux surtout de montrer le lien intime qui rattache entre elles les deux périodes de la révélation, il ne se croit point appelé à en faire ressortir les différences; aussi n'y a-t-il pas trace de polémique antijudaïque dans sa lettre. D'un autre côté il se meut dans une sphère bien supérieure à celle d'un judéo-christianisme étroit. Le christianisme lui paraît un développement riche et glorieux du judaïsme. Au choix exclusif d'un peuple a été substituée l'élection du peuple des rachetés; l'élection nationale a été remplacée par l'élection morale, qui ne s'arrête point aux

[1] 1 Pierre I, 10-13. — [2] 1 Pierre I, 11.

frontières de la Judée, mais s'étend à ceux « qui n'étaient point autrefois le peuple de Dieu[1]. » Au sacerdoce spécial a succédé le sacerdoce universel et la royale sacrificature des chrétiens[2]. L'espérance de l'Eglise dépasse de beaucoup l'horizon théocratique. Elle ne se rapporte plus à un héritage terrestre comme le pays de Canaan, elle est devenue « l'espérance vive de posséder l'héritage qui ne se peut ni corrompre, ni flétrir, et qui est réservé dans les cieux pour nous[3]. » Si l'apôtre ne parle pas de la loi et de son rôle pédagogique, ce n'est pas, comme on l'a prétendu, par une sorte de calcul, dans la crainte de ranimer d'aigres discussions dans des Eglises divisées[4]. Ce silence tient uniquement à ce qu'il est beaucoup plus préoccupé des rapports que des différences des deux alliances.

Pierre ne se contente pas, comme Jacques, de quelques allusions à la personne de Jésus-Christ; il n'a pourtant pas la richesse d'idées de saint Paul sur sa nature et son œuvre. Il ne remonte pas au delà du temps pour adorer le Fils éternel dans le sein du Père, bien que quelques théologiens aient vu un indice de sa préexistence dans un mot du premier chapitre[5]. Il ne parle pas de son rôle dans la création. Il n'analyse pas davantage l'œuvre de la rédemption; il se contente d'exposer le fait sans entrer dans aucune explication pro-

[1] 1 Pierre II, 9, 10. — [2] 1 Pierre II, 5-7. — [3] 1 Pierre I, 4.

[4] Reuss, II, 586.

[5] Τὸ ἐν ἑαυτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ. (1 Pierre I, 11.) On se demande si l'apôtre entend parler de l'accord de l'esprit prophétique avec l'Esprit de Jésus-Christ, ou bien de l'envoi de l'Esprit divin sous l'ancienne alliance par le Verbe éternel. (Voir Schmid, *Biblisch. Theol.*, II, 184.)

fonde. On n'est nullement en droit de dire qu'il rejette l'interprétation mystique de Paul; il ne l'exclut ni ne l'admet, il la laisse de côté. Il se borne à affirmer « que Jésus-Christ a porté nos péchés sur le bois, et que nous sommes guéris par ses meurtrissures[1]. » Toutefois nous retrouvons chez lui, sous une forme plus populaire et moins dialectique, tous les éléments de la doctrine de Paul sur Jésus Christ. Pierre en parle comme étant revêtu de la divinité[2]. C'est par son précieux sang que les chrétiens sont rachetés « comme par celui de l'Agneau sans défaut et sans tache[3]. » Sa résurrection a été pour eux un relèvement d'entre les morts[4]. Tout en revient à lui dans le passé, dans le présent et dans l'avenir[5]. Il n'est pas jusqu'au sombre séjour des morts qui n'ait ressenti les effets de sa puissance et de son amour. Il a prêché aux esprits qui étaient en prison pendant le temps qui s'est écoulé entre sa mort et sa résurrection[6]. L'apôtre nous ouvre ainsi une admirable perspective sur un côté mystérieux de l'œuvre de la rédemption. Jésus-Christ est présenté comme l'objet suprême de la foi.

[1] 1 Pierre II, 23, 24; III, 15.

[2] Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. (1 Pierre IV, 11.) « Auquel Jésus-Christ appartiennent la gloire et la force aux siècles des siècles. » (Comp. Actes V, 11.)

[3] 1 Pierre I, 19.

[4] 1 Pierre I, 3.

[5] 1 Pierre I, 11; IV, 1; I, 4.

[6] Τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν. (1 Pierre III, 19, 20.) Il nous est impossible de donner un autre sens à ce passage. Il est facile de comprendre quelle différence profonde sépare cette doctrine apostolique de l'idée d'un purgatoire. Il ne s'agit pas d'une purification par la souffrance, mais simplement d'une prédication de la rédemption à ceux qui n'ont pu connaître Jésus-Christ.

Pierre ne s'étend pas plus sur la nature de cette foi que sur la rédemption. Il affirme encore le fait sans l'expliquer ; mais la manière élevée dont il propose l'exemple du Sauveur [1], et sa recommandation aux chrétiens de le porter et de le sanctifier dans leurs cœurs [2], nous prouvent qu'il n'entendait pas par la foi un simple acte de confiance en Dieu, mais qu'il la comprenait dans son sens le plus intime, c'est-à-dire comme une union réelle avec le Sauveur. Parlant à des chrétiens persécutés et exposés à de grandes souffrances, il les met sans cesse en présence de la croix, et s'il ne leur dit pas expressément d'achever les souffrances du Christ comme l'auteur de l'épître aux Colossiens, toute son épître respire cette pensée ; qu'on relise, pour s'en convaincre, la fin sublime du chapitre IVe. Nous retrouvons enfin chez Pierre l'une des idées favorites de Paul, celle de l'élection et de la prescience de Dieu [3]. Elle est étroitement liée à son point de vue dominant. C'est cette divine prescience qui a conçu dans son unité le plan du salut, et a déterminé ses réalisations successives depuis les premières prophéties de l'ancienne alliance jusqu'à sa consommation.

Nous avons plus d'une fois reconnu dans le type doctrinal de Pierre la trace de la pensée de Paul. Aucun fait de l'histoire de l'âge apostolique ne nous paraît plus compréhensible que l'influence exercée par le grand apôtre des Gentils. Mais si Pierre reproduit quelques traits de sa doctrine, c'est d'une manière originale et

[1] 1 Pierre II, 21 ; IV, 1, — [2] 1 Pierre III, 15. — [3] 1 Pierre I, 2 ; II, 9.

libre. Pour voir dans son admirable lettre une copie ou une mosaïque de la dogmatique de Paul, il faut avoir perdu le sens du divin. L'Esprit de Dieu a marqué de son empreinte presque chaque mot de cette épître si riche en consolations, et si bien appropriée à l'Eglise militante au moment le plus rude de son sanglant combat.

Après avoir déterminé le type doctrinal de Jacques et de Pierre, il nous est facile d'en reconnaître l'empreinte dans nos deux premiers évangiles. On sait que Marc a résumé la prédication de Pierre ; cet évangile, dans sa brièveté colorée, nous présente le tableau le plus animé de l'histoire de Jésus-Christ. Destiné à l'Eglise de Rome, il est parfaitement adapté, par son énergique concision et sa manière dramatique, au génie pratique de la race latine : *Festinat ad res*. Il répond aussi très-bien à ce que nous connaissons de la doctrine de Pierre. Désireux de montrer avant tout dans le christianisme la réalisation des prophéties, cet apôtre était amené à insister tout particulièrement sur les faits de l'histoire évangélique ; le côté spéculatif le préoccupait beaucoup moins. Il était donc naturel que l'évangile qui a été écrit sous son influence se fît remarquer par un caractère exclusivement historique.

L'évangile de Matthieu, écrit en Palestine et en langue hébraïque pour les Juifs convertis, rappelle à la fois la doctrine de Jacques et celle de Pierre. La religion nouvelle y est présentée comme une loi plus parfaite que la loi du Sinaï. Le discours sur la montagne est la source principale à laquelle Jacques a puisé ses notions

sur la permanence de l'obligation morale. D'un autre côté, saint Matthieu cherche à établir avec un soin minutieux le rapport de l'histoire évangélique avec l'ancienne prophétie. Il ne perd pas une seule occasion de faire ressortir cet accord, et il le cherche dans les plus petites circonstances comme dans les faits importants. Cette pensée le traverse en entier et lui donne un caractère spécial qu'il est impossible de méconnaître.

Au reste, les deux premiers évangiles ne favorisent pas plus le judéo-christianisme que les lettres de Jacques et de Pierre. La haute dignité du Messie y est reconnue de la manière la plus explicite. Sa divinité ressort clairement de déclarations comme celle-ci : « Toutes choses m'ont été accordées par mon Père, mais personne ne connaît le Fils que le Père, et personne ne connaît le Père que le Fils, et celui à qui le Fils aura voulu le révéler [1]. » La foi se rapporte directement à la personne de Jésus-Christ [2]. Le droit de pardonner les péchés, qui appartient à Dieu seul, est souverainement exercé par lui dans les deux premiers évangiles [3]. Comment affaiblir la portée de paroles comme celles-ci : « Voici, je suis avec vous jusqu'à la fin du monde [4]. » Il n'y a pas jusqu'aux développements prophétiques sur le retour glorieux du Christ qui ne proclament sa divinité. C'est du reste à tort qu'on y verrait un trait exclusivement propre au judéo-christianisme ; car ils occupent, comme nous le verrons, une large place dans la doctrine de

[1] Matth. XI, 27. Comp. Matth. III, 17; XIII, 41.
[2] Matth. X, 32, 37. — [3] Matth. IX, 6. — [4] Matth. XXVIII, 20.

Paul [1]. Cette prétendue opposition entre les écrits des apôtres primitifs et ceux de Paul s'évanouit quand on l'examine de près. L'étude que nous allons faire du type doctrinal du grand apôtre achèvera cette démonstration.

§ IV. — *Doctrine de saint Paul* [2].

Jamais le lien entre la pensée et la vie, entre les idées et les sentiments, n'apparaît plus étroit que chez saint Paul. Il a justifié de la manière la plus admirable la fameuse devise : *Pectus est quod facit theologum :* c'est le cœur qui fait le théologien. Sa théologie a jailli vivante de son cœur; elle est toute enflammée en quelque sorte de l'ardeur qui le consumait. Sa vie morale déborde au travers de sa doctrine, et Paul a créé, pour exprimer l'une et l'autre à la fois, une langue merveilleuse, rude et incorrecte, mais pleine de ressources et d'invention, suivant les bonds rapides de sa pensée et se pliant à ses brusques détours. Ses idées sont si abondantes qu'elles ne peuvent s'attendre l'une l'autre; elles se pressent et s'entrelacent dans une confusion qui n'est qu'apparente, car elle est toujours maîtrisée par une puissante dialectique. Sa langue est vraiment une langue de feu.

[1] Reuss, II, 58.

[2] A part les ouvrages déjà indiqués sur la théologie biblique, nous mentionnerons la monographie d'Usteri, intitulée : *Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffs*. On peut reprocher à l'auteur d'avoir beaucoup trop assimilé saint Paul à Schleiermacher. Son grand mérite est d'avoir le premier cherché à présenter un tableau d'ensemble de la doctrine de Paul.

Appelé à émanciper définitivement l'Eglise de la synagogue, l'apôtre des Gentils ne s'est pas cru obligé, comme saint Jacques et saint Pierre, de ménager la transition entre le judaïsme et le christianisme. Il n'a pas dénoué d'une main timide le nœud de cette grande question; il l'a tranché résolûment. S'il a enseigné en substance le même Evangile que saint Jacques et saint Pierre, il ne s'est pas attaché comme eux à présenter uniquement le côté positif de la religion nouvelle; il a repoussé avec éclat tous les éléments qui lui étaient étrangers. C'est qu'en effet dans les grandes réformes religieuses l'affirmation de la vérité ne suffit pas; à cette affirmation doit correspondre la négation formelle de l'erreur, afin de dissiper tous les malentendus. Paul a donc mis la cognée à l'arbre qu'il fallait abattre, à la racine du légalisme étroit et impuissant qui eût étendu une ombre mortelle sur l'Eglise. Mais nous verrons en même temps que s'il a manié l'arme de la discussion comme un fer aigu et tranchant, il s'en est aussi servi comme du soc qui ne déchire la terre que pour la fertiliser. Chacune de ses négations l'amenait à une affirmation féconde, et, à mesure que sa polémique s'élargissait, sa théologie s'enrichissait de quelque élément nouveau et important dégagé par lui, sous l'inspiration divine, de l'inépuisable fonds des discours de Jésus-Christ. C'est là en effet la source où Paul a puisé toute sa doctrine; elle se rattache dans son ensemble comme dans ses détails à l'enseignement du Maître, et l'Apôtre s'est borné à en tirer les conséquences.

La théologie de Paul a été souvent appauvrie par l'es-

prit de système, qui ne lui demandait que de justifier ses préférences dogmatiques. Aucune des formules du passé n'épuise sa richesse. Il y a entre ces formules et la doctrine de Paul toute la distance qui sépare le témoignage apostolique des recherches toujours aventureuses de la science humaine. Cette doctrine est caractérisée par la prédominance marquée de l'élément moral. Elle ne le rabaisse pas comme le pélagianisme, qui, en voulant faire sa morale à la taille de l'homme, la rapetisse misérablement et lui ôte tout idéal. Mais malgré les apparences, elle ne le perd pas en Dieu comme l'augustinisme. Elle maintient l'équilibre entre la grâce et la liberté ; elle les affirme énergiquement l'une et l'autre, et se place ainsi au-dessus de toute tendance exclusive. La fusion harmonique de l'élément moral et de l'élément religieux, c'est là, selon nous, le trait distinctif de cette théologie ; c'est par là qu'elle accomplit l'ancienne alliance en l'abolissant. Acceptant la grande idée de saint Jacques, la permanence de l'obligation de la conscience sous la nouvelle alliance, saint Paul la consacre et la vivifie par sa doctrine de la justification par la foi. Ainsi disparaissent toutes les prétendues contradictions. Il n'est pas de meilleur moyen de faire ressortir l'accord fondamental entre lui et saint Jacques que de mettre en lumière ce caractère essentiellement moral de sa conception religieuse

L'idée première de la doctrine de saint Paul est l'idée de justice. La justice est l'expression des vrais rapports qui doivent exister entre la créature et le Créateur. « Ne savez-vous pas que les injustes n'hériteront pas

le royaume de Dieu[1]? » La nouvelle alliance n'a pas abrogé ce principe essentiel de toute religion et de toute morale. Elle lui a donné au contraire une sanction éclatante; elle a inauguré le règne de la justice véritable[2]. La notion morale est donc à la base des deux alliances. Tout roule sur elle, tout en dépend. La justice n'est pas prise par Paul dans un sens extérieur et légal, comme s'il s'agissait uniquement de l'accomplissement de certains préceptes. Elle repose sur une loi universelle gravée dans le cœur de l'homme par la main de Dieu; cette loi est inscrite au plus profond de sa conscience, aussi se retrouve-t-elle chez le païen comme chez le Juif[3]. La justice ainsi comprise n'est pas seulement la conformité de notre volonté à certaines volontés de Dieu; elle consiste dans la conformité de notre être à l'être de Dieu. L'homme est appelé à devenir l'*imitateur de Dieu*[4]. Voilà l'idéal moral, le devoir par excellence, qui résume tous les autres.

Partant de cette notion profonde de la justice, saint Paul en cherche la réalisation dans l'histoire religieuse. Il reconnaît tout d'abord que l'humanité est dans un état anormal et qu'elle a été précipitée par un acte de rébellion dans le péché et la condamnation. Il cherche ensuite à montrer de quelle manière la race déchue est

[1] 1 Cor. VI, 9.

[2] Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται. (Rom. III, 21.)

[3] Ils montrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leur cœur. Οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν. Rom. II, 14, 15.

[4] Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ. Ephés. V, 1. Ce précepte s'adresse aux chrétiens. Mais il est évident que l'idéal moral qui leur est proposé est l'idéal moral en soi.

réintégrée dans la justice; il est amené par là à marquer nettement la différence entre l'ancienne et la nouvelle alliance, tout en indiquant la valeur préparatoire de la première. La chute et l'état de l'homme depuis le premier péché, la loi mosaïque et sa destination providentielle, la rédemption et ses conséquences, tels sont les divers chapitres de la théologie de Paul. Nous le verrons ramener sans cesse tous les points de sa doctrine à la grande idée de justice qui en est le centre et le pivot.

On sait avec quelle énergie Paul a insisté sur la corruption générale de l'humanité. Prenant pour texte cette parole d'un psaume : « Il n'y a point de juste, non pas même un seul, » il trace, avec une incomparable vigueur, le tableau de la dégradation de la race déchue [1]. Pour le rendre plus frappant encore, il emprunte ses couleurs au monde corrompu qui l'entoure. Toute la première partie de sa lettre aux Romains est consacrée à cette implacable démonstration de la déchéance de l'humanité. D'une part, l'Apôtre nous montre le monde païen livré à ses convoitises et à son impureté, déshonorant l'homme par ses abominations, après avoir essayé de déshonorer Dieu par l'idolâtrie, « en changeant la vérité de Dieu en des choses fausses [2]. » D'une autre part, il s'attaque au Juif incrédule, et, s'emparant de cette loi dont il se glorifie, il l'en perce comme d'un glaive par cette seule parole : « Toi qui te glorifies dans la loi, tu déshonores Dieu par la transgression de la loi [3]. » Paul, après cette discussion lumineuse

[1] Οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἷς. (Rom. III, 10.)
[2] Rom. I, 23-32. — [3] Rom. II, 23.

et incisive, est en droit de conclure à l'universalité du péché [1].

La conséquence de ce triste fait s'impose d'elle-même. Il est évident que si l'homme avait observé la justice, cette éternelle et divine justice qui doit régler ses rapports avec Dieu, il en eût recueilli le fruit naturel qui est la félicité. L'observance parfaite de la loi de Dieu a pour résultat une vie bienheureuse. Si toutes les œuvres de l'homme eussent été bonnes, c'est-à-dire si tout l'ensemble de sa vie morale eût été conforme à Dieu, il eût été justifié par ses œuvres. La justice aurait été réalisée, et l'harmonie entre la créature et le Créateur maintenue. Paul rejette la justification par les œuvres, parce qu'en réalité les conditions n'en ont jamais été remplies, et que nos prétendues bonnes œuvres sont encore empoisonnées par le péché [2].

La violation de la loi de Dieu a eu pour résultat la condamnation de tous les enfants des hommes. Ils sont sous le coup de la colère divine [3], privés de la gloire de Dieu [4]. Toutes les conséquences du péché sont résumées par un seul mot : la mort. Ce mot désigne sans doute tout d'abord la séparation du corps et de l'âme, et la destruction de la vie physique [5] ; mais il y a une signification moins restreinte. Il doit s'entendre encore de la séparation d'a-

[1] Πάντες ἥμαρτον. (Rom. III, 23.)

[2] Paul, dans sa théorie de la justification par la foi, discute toujours au point de vue de notre état de péché. C'est dans notre condition présente que nous avons besoin du pardon.

[3] Rom. II, 5.

[4] Ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. (Rom. III, 23.

[5] 1 Cor. XV, 21.

vec Dieu, et des souffrances qui en sont la suite, comme aussi du bouleversement apporté par le mal dans notre être. L'homme est mort dans ses péchés [1].

Devons-nous prendre au sens le plus strict cette déclaration de saint Paul? A-t-il voulu dire qu'aucune étincelle de vie divine ne subsiste plus en nous depuis la chute? A-t-il admis la corruption absolue de la nature humaine? Nous ne le pensons pas. Sans doute, au point de vue du salut, il n'y a rien à rabattre de ces expressions. L'homme ne parviendra pas plus à se sauver par lui seul qu'un mort ne parviendrait à se ressusciter lui-même. Cependant l'Apôtre reconnaît qu'il y a encore en lui quelques restes de sa nature première. « Quand les païens, dit-il, qui n'ont pas la loi font naturellement les choses qui sont selon la loi, n'ayant point la loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes. Ils font voir que ce qui est prescrit par la loi est écrit dans leur cœur [2]. » Dans son discours d'Athènes, il reconnaît la permanence du sens du divin chez l'homme inconverti, et il s'écrie : « Nous sommes de la race de Dieu [3] ». On peut tirer la même conclusion de la vive peinture que trace l'Apôtre des luttes dont notre cœur est le théâtre avant la conversion, douloureux conflit entre la chair et l'esprit, qui révèle l'existence du principe divin réagissant énergiquement contre le mal [4]

[1] Ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς ταῖς ἁμαρτίαις. (Ephés. II, 1.)

[2] Ὅταν ἔθνη, τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν…, ἑαυτοῖς εἰσι νόμος. (Rom. II, 14.)

[3] Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. (Actes XVII, 28.)

[4] Rom. VII, 14-24.

Mais jusqu'au moment où la grâce de Dieu nous délivre, la lutte se termine toujours par la défaite du principe supérieur. L'homme naturel est esclave du péché, esclave de la loi des membres, et pour tout dire en un mot, esclave de la chair[1].

Ce n'est pas à dire que le corps soit le siége et le principe du péché. Paul, par une telle doctrine, eût consacré par avance le manichéisme et toutes les théories dualistes de l'ancien monde, et au lieu de combattre comme il l'a fait l'ascétisme oriental, il l'eût prôné et recommandé[2]. Sa conception de la justice est trop profonde pour qu'il identifie le principe du mal au principe corporel. Il prend soin d'ailleurs d'écarter tous les malentendus, en rangeant parmi les œuvres de la chair des sentiments, qui, comme l'envie et l'esprit de division, n'ont évidemment aucun rapport avec la sensualité[3]. L'opposition entre la chair et l'esprit n'est pas tant entre la partie matérielle et la partie spirituelle de l'être humain qu'entre l'élément inférieur et terrestre et l'élément supérieur et divin de notre âme[4]. L'élément inférieur et terrestre prédomine chez l'homme inconverti, bien qu'on retrouve en lui quelques restes de vie supérieure[5]. Cette prédominance de l'élément inférieur apporte les plus graves perturbations dans notre être, et entraîne presque nécessairement l'esclavage de l'âme vis-à-vis du corps. C'est là la preuve la plus frappante

[1] Rom. VII, 23. — [2] Coloss. II, 20-23 ; 1 Tim. IV, 8 ; Rom. XIV, 6.
[3] Gal. V, 10-21 ; 1 Cor. III, 3.
[4] C'est l'opposition entre la ψύχη et le πνεῦμα. (1 Cor. II, 14 et 15.)
[5] Rom. VIII, 17.

et la plus générale de la chute, la manifestation la plus ordinaire du péché. L'Apôtre est donc en droit de le caractériser par ce qu'il a de plus palpable en quelque sorte, et d'appeler la loi du péché *la loi qui est dans nos membres* [1]. Le mal n'est plus en nous un fait accidentel et isolé, il devient une tendance, une inclination, une loi.

Nous serons encore plus convaincus de l'impossibilité d'accuser Paul de dualisme, si nous considérons la solution qu'il donne à la formidable question de l'origine du mal. C'est la rébellion du premier homme qui, d'après lui, a introduit le mal dans le monde; en d'autres termes, le principe du mal doit être cherché, non pas dans le corps, mais dans la volonté. Le péché est un acte libre, qui ne porte point les caractères d'une nécessité physique. C'est la rupture du lien normal entre la créature et le Créateur [2]. Saint Paul ne s'explique pas sur le mode de transmission du péché; il se contente de nous rappeler comment les puissances du mal ont été déchaînées sur l'humanité. On ne saurait tirer de ses paroles une théorie complète sur le péché originel; il se borne à affirmer l'universalité de la condamnation, et l'universalité du péché introduit dans le monde par une première transgression [3].

[1] Ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου. (Rom. VII, 23.)

[2] Le premier péché est une transgression : παραβάσις, une désobéissance : donc un fait moral. (Rom. V, 12-15.)

[3] Le fameux passage Rom. V, 12, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον a été longtemps traduit sous l'influence de l'augustinisme : *dans lequel* (Adam) *tous ont péché.* Cette interprétation, qui fait violence à la grammaire, est presque universellement abandonnée. Le vrai sens est celui-ci : La mort est venue sur tous les hommes, *parce que tous ont péché.* Saint Paul ajoute que la transgression d'Adam a amené celle de ses descendants;

Après avoir ainsi démontré que la race d'Adam tout entière est sous le coup de la colère de Dieu, pour n'avoir pas accompli sa loi, l'Apôtre trace à grands traits l'histoire de l'œuvre du salut. Il a écarté toutes les prétentions du judaïsme à occuper une place à part au sein de l'universelle condamnation. En foudroyant complétement l'orgueil humain, en déchirant tous ses prétendus titres à la faveur de Dieu, il a déblayé le terrain, et il peut maintenant établir victorieusement la doctrine du salut gratuit, qui est à ses yeux l'essence même du christianisme.

Une race tombée si bas ne peut être relevée que par pure grâce. Dès avant la création, Dieu a conçu le plan du salut [1]; de toute éternité il l'a arrêté dans sa miséricorde. C'est là le secret, le mystère de sa volonté bienveillante [2]. Le salut a donc pour cause première la souveraine liberté de Dieu. Il repose sur un acte de sa volonté; son principe est l'éternel amour du Père, qui embrasse, non pas un peuple particulier, mais l'humanité entière, les peuples païens comme le peuple juif. Ce glorieux mystère n'a été révélé que dans les derniers temps [3].

La création du monde a été une première manifestation de cet amour éternel et infini. C'est en effet

mais il se contente de poser le fait dans sa généralité. Il ne dit pas que son péché soit imputé avant d'avoir été ratifié.

[1] Πρὸ καταβολῆς κόσμου. (Ephés. I, 4.)

[2] Τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ. (Ephés. I, 9.)

[3] Ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ,... εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα. (Ephés. III, 4, 6.)

par le Fils de Dieu, qui est la personnification la plus haute de la charité, qu'ont été créées toutes les choses qui sont dans les cieux et sur la terre; tout a été créé par lui et pour lui [1]. La rédemption n'est que le rétablissement du plan primitif de la création, la réparation du désordre amené par le péché, la restauration de la vraie justice. Tout ce qui rentrait dans le plan de la création doit rentrer dans le plan de la rédemption. Le bon plaisir du Père a été de « réconcilier toutes choses » par celui par qui et pour qui toutes choses avaient été créées [2].

Ce décret éternel de l'amour divin a été compris dans un sens très-étroit par d'illustres théologiens, qui lui ont complétement sacrifié l'idée morale : ils n'ont évité le panthéisme que par une heureuse inconséquence, qui tenait à leur piété profonde et à leur sincère désir de garantir les droits de Dieu contre les usurpations de l'orgueil humain. Mais c'est bien à tort, selon nous, qu'ils ont rattaché leur système à la grande théologie que nous exposons. Il y a une profonde différence entre la prédestination augustinienne et la prédestination de saint Paul. D'après Augustin, Dieu dans sa souveraineté a décrété le salut d'une petite fraction de l'humanité. Calvin ajoute qu'au même titre il a décrété la perdition éternelle du reste des hommes. Nous ne trouvons rien de semblable chez saint Paul. Le salut procède selon lui d'un décret du souverain amour; il est par là même

[1] Τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. (Coloss. I, 16.)
[2] Δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν. (Coloss. I, 20.

une prédestination, c'est-à-dire qu'il a pour cause première la volonté toute-puissante de Dieu. C'est un don généreux et gratuit. L'amour divin a donc précédé tous nos actes; il n'a été motivé par aucun mérite, il n'a eu d'autre mobile que les compassions infinies de Dieu. Dieu a aimé l'humanité, non à cause de ses mérites futurs, non à cause de son excellence, mais parce qu'il lui a plu de l'aimer. C'est dans ce sens qu'il l'a prédestinée au bonheur. Ainsi le salut ne vient « ni de celui qui veut, ni de celui qui court[1]. » Ce n'est ni une récompense, ni un échange; car alors le principe en serait déplacé; il procéderait de la créature et non plus du Créateur. C'est un don de pure grâce; mais il n'en est pas moins conforme aux lois de la justice divine; elles reçoivent même de sa réalisation une consécration nouvelle.

Saint Paul ne considère pas seulement le salut d'une manière abstraite et générale; il insiste sur son application individuelle. Pour chaque homme comme pour la race, il a pour principe l'éternel amour de Dieu et non le mérite humain. Toutefois il ne se réalise que sous certaines conditions, inséparables de la notion de justice, toujours intacte dans la théologie de l'Apôtre. Le regard de Dieu, qui plonge dans l'avenir comme dans le fond des cœurs, et pour lequel le temps n'existe pas, voit, dès avant les siècles, se dérouler devant lui chaque vie individuelle dans la totalité de ses éléments. L'élection n'est pas autre chose que ce regard éternel de Dieu

[1] Rom. IX, 16.

embrassant la destinée de chaque homme et discernant le parti qu'il prendra dans la question du salut ; ou, pour être plus exact, l'élection est l'application du décret de l'amour infini à toute âme qui ne s'est pas opiniâtrément dérobée à la grâce. L'initiative de la réconciliation appartient toujours à Dieu ; elle est toujours le résultat de son décret, et il est impossible de trouver l'ombre d'un mérite chez la créature qui n'a qu'à se laisser sauver. Le mot même d'élection écarte l'idée d'arbitraire dans le salut individuel, car elle implique un choix, et un choix intelligent.

On oppose à cette interprétation de la pensée de l'Apôtre le fameux chapitre IX de l'épître aux Romains ; mais c'est oublier toutes les règles d'une saine exégèse que d'isoler de son contexte un fragment biblique et de vouloir expliquer la Bible par une page au lieu d'expliquer cette page par la Bible. Remarquons d'abord que dans ce chapitre l'Apôtre s'occupe, non pas de l'élection des individus, mais de l'élection des diverses nations[1]. Il veut combattre l'idée judaïque qu'une élection nationale crée pour un peuple un droit inaliénable et permanent au salut, et il invoque contre ce préjugé la libre grâce de Dieu[2]. La thèse soutenue par l'Apôtre est la grande thèse de l'universalisme chrétien. A la fin du

[1] Rom. IX, 11.

[2] Il s'agit donc, dans le c. IX aux Romains, d'une élection qui porte sur la vie actuelle, et non sur les destinées éternelles de l'individu. Cette élection règle les applications du plan divin du salut aux diverses fractions de l'humanité, conformément au but final de ce plan et aux libres déterminations de la volonté humaine, et en faisant toujours sortir le bien du mal. (Voir l'opuscule de Beyschlag sur la théodicée de saint Paul dans la traduction du *Bulletin théologique,* année 1868-1869.)

chapitre, bien loin d'entrer dans une discussion métaphysique, il écarte toutes les objections en invoquant la souveraineté absolue de Dieu : « O homme! qui es-tu pour contester avec Dieu? » Il écrase son contradicteur supposé par cette foudroyante réplique qui rappelle notre dépendance complète vis-à-vis de la suprême puissance. Il a mille fois raison à ce point de vue restreint auquel il se place volontairement. Mais ce point de vue est-il le dernier mot de la théologie de saint Paul? N'a-t-il pas montré dans les passages que nous avons cités que cette suprême puissance est en même temps le suprême amour? N'a-t-il pas déclaré que « Dieu veut se réconcilier toutes choses en Jésus-Christ? » De quel droit sacrifier un passage à l'autre, au lieu de les pénétrer mutuellement? Paul suit dans le chapitre IX aux Romains la méthode légitime qui est employée dans toutes les discussions. Il dit à ses adversaires : « Même en admettant que Dieu ne soit que la souveraine puissance, vous avez la bouche fermée. » Mais il nous a dit ailleurs ce qu'était cette souveraine puissance, et c'est dénaturer sa pensée que de la mutiler. Sans doute l'homme, considéré comme une chétive créature vis-à-vis du Créateur tout-puissant, n'est qu'un vase d'argile en présence du potier qui l'a façonné. Mais Paul nous a appris quel précieux trésor renferme le vase de terre; il nous l'a montré animé d'une étincelle divine. Ce vase d'argile, c'est un être créé à l'image de Dieu, doué de liberté, appelé à la justice. Aussi Dieu, pour le sauver, remue-t-il le ciel et la terre. Ceux qui voient l'Evangile entier dans un mouvement passionné de

la dialectique de saint Paul et dans quelques images hardies, mais incomplètes, méconnaissent la beauté morale et la profondeur de sa doctrine ; ils bouleversent toutes les notions fondamentales de la conscience, et ôtent au christianisme sa vraie base et son point d'appui en nous. Le meilleur moyen de les réfuter est de retracer avec l'Apôtre les réalisations successives du plan de Dieu. Rien ne montrera mieux que l'argile dont était pétri ce vase fragile qui s'appelle l'homme, n'était pas empruntée tout entière à ce monde inférieur soumis aux lois inflexibles de la nature.

L'œuvre de restauration commence aussitôt après la chute. Elle se partage en deux grandes périodes. La première, qui s'étend jusqu'à la venue de Jésus-Christ, est la période de la patience de Dieu. Le monde est placé sous la sentence de condamnation ; mais le jugement ne reçoit pas son exécution complète, parce que Dieu veut donner aux pécheurs le temps de se repentir[1] ; il soumet la race déchue à une lente éducation pour la préparer à recevoir le Sauveur. Cette éducation n'a pas été la même pour les Juifs que pour l'humanité païenne. Les premiers ont été investis du grand privilége d'être les dépositaires des oracles de Dieu[2]. Ils ont reçu une révélation positive; mais bien que divine, cette révélation n'avait pas un caractère absolu et définitif. Elle n'avait pas d'autre but que de frayer la voie au Rédempteur. L'Apôtre distingue deux périodes dans l'his-

[1] Ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ. (Rom. III, 24.)
[2] Ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. (Rom. III, 2.

toire du judaïsme, la période patriarcale et la période mosaïque. Dans la première, une sanction divine a été donnée par anticipation aux principes constitutifs de la nouvelle alliance. En effet, la promesse du salut a précédé la loi, et Abraham a été justifié par la foi en cette promesse[1]. La loi n'est intervenue qu'avec Moïse. Ainsi il suffit, pour écarter le légalisme, de remonter aux origines du judaïsme, qui consacraient la justification par la foi et le salut gratuit.

On ne saurait trop admirer la profondeur avec laquelle l'Apôtre saisit le sens et la portée du mosaïsme. Cette loi qu'on lui oppose, il y trouve une preuve nouvelle de la nécessité du christianisme. Il montre en elle l'agent le plus actif pour développer le désir du salut, il en reconnaît l'autorité divine; bien loin de la rabaisser comme le feront plus tard les gnostiques, il la rehausse et la glorifie. « La loi est sainte et le commandement est saint, juste et bon[2]. » Mais si elle est sainte elle est en même temps terrible, car elle réclame une obéissance absolue de la part de l'homme. « Maudit est quiconque ne persévère pas dans toutes les choses qui sont écrites dans les livres de la loi[3]. » Ce caractère redoutable lui était nécessaire pour accomplir sa grande mission dans l'œuvre de préparation. Elle promulgue des commandements et fulmine des menaces, mais elle ne communique aucune force morale à l'homme[4].

[1] Rom. IV, 15-21; Gal. III, 16-27.
[2] Ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία. (Rom. VII, 12.)
[3] Gal. III, 10.
[4] Elle est faible dans la chair. (Rom. VIII, 3.)

Elle le place, impuissant et épouvanté, en présence de la sainteté de Dieu. Si d'une part elle est un frein pour le mal en l'empêchant de déborder, elle est aussi un aiguillon pour réveiller le sentiment du péché. Elle le développe et le surexcite; elle a ôté au péché son caractère d'ignorance, elle le contraint à une entière franchise; placé vis-à-vis d'elle, il se montre, tel qu'il est au fond, une transgression positive de la volonté de Dieu [1]; elle le rend *extrêmement péchant* [2]. Elle soulève par là même les luttes les plus violentes dans notre cœur et réveille en nous une douleur immense; la loi accable le pécheur, l'humilie, le renverse dans la poussière et lui arrache un cri de détresse, qui est l'expression la plus énergique du besoin de la rédemption. N'oublions pas que selon la doctrine de Paul la loi n'a pas anéanti la promesse [3]. Celle-ci plane au-dessus des menaces, elle empêche l'homme de tomber dans le désespoir; elle dirige vers Dieu sa prière; plus il est accablé par la loi, plus il est accessible aux consolations de la promesse. Ainsi, bien loin d'être en opposition avec l'alliance de grâce, la loi a été « un pédagogue pour amener l'homme à Jésus-Christ [4]. » L'Apôtre résume ses

[1] « Le péché, ayant pris occasion par le commandement, a produit en moi toute sorte de convoitise, parce que sans la loi le péché est mort. » (Rom. VII, 8.)

[2] Ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. (Rom. V, 20)

[3] « Voici donc ce que je dis : c'est que quant à l'alliance qui a été auparavant confirmée par le Dieu en Christ, la loi qui est venue quatre cent trente ans après ne peut point l'annuler pour abolir la promesse. » (Gal. III, 17.)

[4] Ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν. (Gal. III, 24.)

vues profondes sur la loi par ce mot, qu'on appellerait un trait de génie s'il ne descendait de plus haut que les plus grandes inspirations de l'intelligence humaine. Tout, dans le mosaïsme, a donc été admirablement combiné pour développer le désir du salut.

L'œuvre de préparation ne s'est pas limitée au peuple juif. Nous en retrouvons les traces d'après saint Paul dans l'histoire des nations païennes. Dieu leur a parlé par le livre de la nature[1] et par la voix de la conscience[2]. La loi inscrite dans le cœur de l'homme a été pour les conduire à Christ un pédagogue, investi d'une autorité moindre que la loi de Moïse à cause des obscurcissements du sens moral, mais exerçant néanmoins une action très-positive. Dans son discours aux Athéniens, Paul déclare que Dieu a déterminé les temps précis et les bornes de l'habitation des divers peuples[3]. Il s'ensuit qu'il préside à leurs destinées et dirige les événements de leur histoire, et comme son plan est le même pour toutes les fractions de l'humanité, il cherche à développer chez les païens comme chez les Juifs le besoin de la rédemption ; seulement il a suivi une méthode entièrement différente pour les premiers. Tandis qu'il a entretenu ce désir au sein du judaïsme par des révélations positives, il l'a réveillé chez les nations idolâtres par l'absence de révélation. Il a voulu qu'elle cherchassent le Dieu véritable par leurs propres efforts, pour qu'elles vissent par elles-mêmes

[1] Rom. I, XVIII, 21. — [2] Rom. II, 14, 15.

[3] Ὁρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν. (Actes XVII, 26.)

« s'il leur serait possible de le trouver en tâtonnant[1]. » Les païens ont été amenés, par ces recherches aussi prolongées qu'infructueuses, à expérimenter leur impuissance, et ils ont prouvé, en élevant l'autel au Dieu inconnu, qu'ils avaient conscience du néant de leurs tentatives. Les temps sont donc mûrs pour eux comme pour les Juifs, et le plan de Dieu ainsi préparé n'a plus qu'à recevoir son exécution par la venue du Christ.

Dieu n'a point épargné son Fils, mais l'a livré pour nous[2]. Toute l'œuvre de la Rédemption est résumée dans ces mots. Ils nous rappellent qu'elle est avant tout une manifestation de l'amour du Père, de cet amour éternel qui a formé le dessein de nous sauver et de rétablir en nous la vraie justice. Avant de décrire l'œuvre de Jésus-Christ, Paul s'explique très-nettement sur sa nature. Nous avons déja dit qu'il reconnaît l'existence éternelle du Fils de Dieu, « image du Dieu invisible, par qui et pour qui toutes choses ont été créées, qui est avant toutes choses et par qui toutes choses subsistent[3]. » Ce

[1] Ζητεῖν τὸν Κύριον, εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν. (Actes XVII, 27.)

[2] Τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν. (Rom. VIII, 32.)

[3] Εἰκὼν τοῦ Θεοῦ. (Coloss. I, 15-17.) On a souvent invoqué l'expression πρωτότοκος (premier né de toute créature) pour nier la divinité de Jésus-Christ. M. Reuss lui même y voit une inconséquence de saint Paul. Elle ne nous embarrasse pas. Constamment, dans la langue de l'Apôtre, les mots reçoivent du contexte une acception spéciale et locale. Ici le sens du mot πρωτότοκος est nuancé en quelque sorte par la pensée générale du passage où il a trouvé place. L'accent n'est pas sur τοκος, mais sur πρωτος. Paul voit dans le Fils l'aîné de tous les êtres. Son droit est le droit l'aînesse par excellence ; mais de ce qu'il a précédé tous les êtres, il ne

Fils éternel a revêtu une chair semblable à la nôtre. Etant en forme de Dieu, n'ayant pas à conquérir une divinité qui lui appartenait, il s'est anéanti en prenant la forme de serviteur et se rendant semblable aux hommes[1]. Dans cet abaissement ou plutôt dans cet anéantissement il a possédé corporellement la plénitude de la divinité[2]. Aussi le nom de Dieu lui est-il donné sans scrupule par l'Apôtre : il l'appelle Dieu au-dessus de toutes choses[3]. Bien qu'il reconnaisse la pleine divinité du Christ, l'Apôtre admet une certaine subordination de lui au Père. On ne saurait, selon nous, la limiter à l'apparition terrestre du Fils, et la faire uniquement découler de son abaissement momentané, puisque Paul déclare qu'à la fin des temps, c'est-à-dire dans une économie où le Fils aura recouvré toute sa gloire, il s'assujettira lui-même à Dieu, afin que Dieu soit tout en tous[4]. Cette subordination ne résulte-t-elle pas déjà du nom de Fils, image du Père et splendeur de sa gloire? Il a reçu éternellement toute la plénitude de la divinité, mais il l'a reçue. Or, celui qui reçoit est subordonné à celui qui donne; sa subordination

s'ensuit pas qu'il ne soit pas éternel. Le mot τόκος n'empêche en rien d'admettre un engendrement éternel. On pourrait aussi bien tirer parti du mot υἱός que du mot τόκος contre la divinité du Christ.

[1] Ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (il n'a pas regardé l'égalité avec Dieu comme une proie à ravir), ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν. (Philipp. II, 6, 7. Comp. 1 Cor. X, 4; VIII, 6; Rom. VIII, 3; Gal. IV, 4; 2 Cor. VIII, 9.)

[2] Coloss. II, 9.

[3] Ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός. (Rom. IX, 5; Tite II, 13.) Voir Reuss, II, 101.)

[4] Καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα. (1 Cor. XV, 28.)

vis-à-vis du Père a pu être plus marquée aux jours de son abaissement ; néanmoins elle a précédé les siècles et subsistera même quand il n'y aura plus de temps[1].

Saint Paul s'exprime avec autant de netteté sur l'humanité du Christ que sur sa divinité. « S'il a été déclaré Fils de Dieu selon l'esprit, il a été de la semence de David selon la chair[2]. » Dieu a envoyé son propre Fils dans une chair semblable à celle des hommes pécheurs[3] ; c'est-à-dire dans la fragilité et la faiblesse de l'existence terrestre, dans la souffrance et pour la mort[4].

Mais Jésus-Christ n'a pas été seulement revêtu de la nature humaine ; il est le chef d'une humanité nouvelle et son représentant devant Dieu. Paul établit un parallèle entre le premier Adam et celui qu'il appelle le second Adam. « Si par le péché d'un seul, dit-il, plusieurs sont morts, combien plus la grâce de Dieu et le don qu'il nous a fait en sa grâce d'un seul homme, se répandront-ils abondamment sur plusieurs[5]. « Ainsi le second Adam vient réparer tout ce que le premier a compromis. Il y a également entre lui et l'humanité une étroite solidarité. La différence entre le premier Adam et le second ne consiste pas seulement en ce que le premier Adam a introduit sur la terre le péché et la condamnation, tandis que le second Adam y a opéré la rédemption. Le premier Adam avait été fait une âme vi-

[1] Schmid, II, 305.

[2] Γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ κατὰ πνεῦμα. (Rom. I, 3, 4.)

[3] Ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. (Rom. VIII, 3.

[4] 2 Cor. XIII, 4 ; I, 5. Philipp. II, 8. — [5] Rom. V, 15.

vante, mais le dernier Adam est un esprit vivifiant[1]. En d'autres termes, le second Adam possède en lui l'esprit créateur qui donne la vie et qui l'entretient. Il peut donc la rendre à ceux qui l'ont perdue et en rallumer le foyer presque éteint au sein de la race condamnée. Il nous reste à savoir de quelle manière il a rétabli l'humanité dans ses vrais rapports avec Dieu, qui sont ceux de la justice parfaite.

La rédemption, pour Paul, n'est pas simplement la déclaration de l'amour de Dieu et de son pardon ; elle est une œuvre positive, un grand et sanglant sacrifice. *Jésus-Christ a été livré pour nos offenses*[2]. Il ressort clairement des épîtres de l'Apôtre que sa mort est le fondement de notre salut, que son sang a été répandu pour nous et que ses souffrances ont opéré notre réconciliation avec Dieu. « Je n'ai pas jugé, dit-il énergiquement, que je dusse savoir autre chose parmi vous que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié[3]. « Pour comprendre la relation étroite qu'il établit entre les souffrances du Sauveur et l'œuvre de la rédemption, il faut se rappeler que la cause de la perdition a été la transgression du premier homme. Par un seul homme le péché est entré dans le monde. « Par la désobéissance d'un seul homme, plusieurs ont été rendus pécheurs[4]. » Le péché a ainsi rompu les vrais rapports entre l'humanité et Dieu ; il est nécessaire qu'ils soient rétablis. Or, ces vrais rapports

[1] Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. (1 Cor. XV, 45.)

[2] Παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν. (Rom. IV, 25.)

[3] 1 Cor. II, 2. — [4] Rom. V, 12-19.

se résument dans l'obéissance. Il faut donc que le représentant de l'humanité nouvelle la prosterne devant Dieu dans une soumission absolue et annule les effets de la rébellion d'Adam. L'acte rédempteur est essentiellement un acte d'obéissance. « C'est par une seule justice que tous les hommes recevront la justice qui donne la vie[1]. » La mort de Jésus-Christ, étant une marque d'obéissance absolue, est la réparation suprême de la rébellion d'Adam. Le second Adam nous sauve parce qu'il a été *obéissant* jusqu'à la mort, *jusqu'à la mort même de la croix*[2]. Ainsi se trouve rétablie l'harmonie entre l'homme et Dieu. Mais si le désordre moral a été réparé par l'obéissance du second Adam, la condamnation qui était résultée du péché a été également anéantie par lui. Et c'est ici que sa souffrance joue un rôle considérable; la mort avait été la conséquence du péché. « Par le péché la mort est entrée dans le monde[3]. » Dans le langage de l'Ecriture la mort est le salaire du péché[4], la sanction redoutable de la loi de Dieu, la revendication terrible de son droit violé. Jésus-Christ, en se soumettant à la mort, s'est soumis aux conditions de l'humanité condamnée; il l'a vraiment représentée. En mourant pour nous, il a été fait malédiction pour nous ; il a été fait *péché*, car il a subi la peine du péché dans la mesure où c'était possible à un être innocent. Il ressort aussi

[1] Ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς. (Rom. V, 18.)

[2] Γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. (Philipp. II, 8.)

[3] Rom. V, 12.

[4] Τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος. (Rom. VI, 23.)

de ces mots que la sainte victime a senti peser sur son cœur compatissant le poids de nos transgressions, qu'il en a savouré l'amertume et qu'il est descendu dans notre enfer moral dans l'immensité de sa sympathie, si bien qu'il a pu confesser et pleurer le péché de l'humanité en son nom et accepter pour elle le châtiment mérité.

« Celui qui n'avait point connu le péché, Dieu l'a traité à cause de nous comme un pécheur, afin que nous devinssions justes devant Dieu par lui[1]. »

Cette mort n'étant pas méritée, était de sa part un libre sacrifice et un acte d'obéissance : voilà pourquoi elle avait une valeur rédemptrice. En faisant de sa mort une offrande à Dieu, un acte de libre et saint amour, Jésus-Christ a renoué le lien brisé entre l'humanité et Dieu ; aussi cette mort a-t-elle produit la vie et le salut. Il a reçu le salaire de la révolte, lui juste et innocent, mais il n'a subi la mort que pour en briser l'aiguillon, qui est le péché ; il a remporté en mourant le plus signalé des triomphes sur les puissances du mal. Il a revêtu notre condamnation ; mais en la revêtant, il l'a transformée, il l'a vaincue. Le péché a été condamné dans sa chair[2] ; le droit de Dieu se lit en caractères éclatants à sa croix, puisqu'il lui a suffi de descendre sur notre terre souillée et d'appartenir à la race humaine, pour être obligé de mourir malgré sa sainteté. Mais en même temps cette sainteté a fait de sa mort un apaisement de la justice

[1] Ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν. (2 Cor. V, 21.)

[2] Περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. (Rom. VIII, 3.)

divine, une réparation de la désobéissance d'Adam.

En pressant les déclarations de saint Paul, nous n'en pouvons tirer aucune autre notion de la rédemption. La mort de Jésus-Christ est une démonstration de la justice de Dieu, puisqu'elle nous prouve que le représentant de l'humanité condamnée ne peut la sauver sans subir la peine du péché; mais elle est acceptée de Dieu comme une réparation suffisante, à cause de l'obéissance parfaite qu'elle révèle. Elle est dans ce sens un rachat, une propitiation; c'est là toute la théorie de Paul. La théologie peut trouver que des anneaux manquent à cette chaîne dialectique; elle peut essayer d'expliquer et de développer les grandes données de la doctrine de l'Apôtre, mais elle n'a pas le droit d'en supprimer ni d'en ajouter aucune. La théorie judiciaire d'après laquelle la mort de Jésus-Christ rachète un péché infini par une souffrance infinie, est étrangère à la pensée de Paul. Il n'y a pas trace chez lui de cette balance établie entre la douleur et le mal. Jamais d'ailleurs il ne donne à penser que la souffrance du Christ ait consisté dans le sentiment de la réjection et de la colère de Dieu[1]. Le Père nous

[1] On invoque le passage Gal. III, 13 : « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, ayant été fait malédiction pour nous (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα). » Mais l'Apôtre a soin d'expliquer sa pensée en ajoutant : « Car il est écrit : Maudit est quiconque est pendu au bois. » C'est donc le fait extérieur de la crucifixion qui est une preuve de malédiction. Il l'est comme la souffrance et la mort; il l'est en lui-même, sans que l'idée de la damnation vienne s'y ajouter. Schweizer, dans le 3e numéro de 1858 des *Studien und Kritiken*, voit simplement dans cette malédiction l'anathème de la synagogue qui a repoussé Jésus-Christ, et, par là même, délié et affranchi les chrétiens juifs. Mais cette explication est tout à fait insuffisante. La nôtre se rapporte bien mieux à l'ensemble de la théologie de saint Paul.

est toujours présenté par lui comme d'accord avec son Fils. « Dieu, dit-il, était en Christ réconciliant le monde avec soi [1]. » S'il était en Christ, il n'était pas contre lui. La théorie judiciaire d'Anselme est en contradiction avec les vues générales de saint Paul sur le salut. Il n'est plus dans ce système une pure grâce, une réalisation dans le temps du plan de l'amour éternel. La loi du talion reçoit une consécration éclatante à la croix; la gratuité du pardon est altérée. Nous sommes sur le terrain du droit légal, et non sur celui de la miséricorde. Ce serait à tort, du reste, que dans l'œuvre de la rédemption, on isolerait la mort du Sauveur de sa vie; elle s'y rattache étroitement, elle en est le couronnement. S'il a été *obéissant jusqu'à la mort*, il n'a pas été obéissant seulement dans la mort. Si *celui qui n'avait point connu le péché* a été traité *comme un pécheur* en sa crucifixion, il l'avait été également dans toutes les souffrances qui avaient précédé sa mort, et celle-ci se présente à nous comme le point culminant de son œuvre rédemptrice qui enveloppe toute son existence terrestre [2].

[1] Ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ. (2 Cor. V, 19.)

[2] Aucun sujet n'est plus grave et plus redoutable que celui que nous venons de toucher succinctement. Les hommes impartiaux et qui sont au courant de l'histoire de la théologie reconnaîtront que la théorie d'Anselme découle si peu clairement des textes de saint Paul, que l'Eglise, pendant de longs siècles, n'en a eu aucune idée. Il faut se garder de l'identifier à la vérité scripturaire en se fondant sur ce qu'elle est devenue une idée courante et populaire : ce serait une application fâcheuse du fameux adage : *Vox populi, vox Dei.* Cette théorie soulève contre elle les plus graves objections morales. Il nous suffit pour le moment d'établir qu'elle a aussi contre elle l'enseignement apostolique. Ce qui a fait sa fortune, c'est l'effroi légitime de tomber, en l'abandonnant, dans la notion rationaliste de la rédemption, d'après laquelle il n'y aurait à la croix qu'une simple déclaration de l'amour de Dieu. Evidemment, malgré ses

Le salut accompli à la croix est consommé par la glorification du Rédempteur. La résurrection est, aux yeux de Paul, une condition essentielle de notre justification[1]. « Si Christ n'est pas ressuscité, dit-il, notre prédication est donc vaine, et votre foi est vaine aussi[2]. » La résurrection est en effet le gage divin de l'acceptation du sacrifice rédempteur. Le Christ ressuscité est entré dans la gloire; il est maintenant à la droite de son Père, et il continue son œuvre rédemptrice en étant pour nous l'intermédiaire de toutes les grâces méritées par sa mort[3]. La grâce qui les résume toutes est le don du Saint-Esprit, de l'Esprit du Dieu vivant, qui est aussi l'Esprit de Jésus-Christ[4]. Le Sauveur l'a envoyé à son Eglise en vertu de sa mort, qui nous a rendu un libre accès auprès du Père, et a abattu tout obstacle, toute barrière entre nous et lui[5]. Cet esprit est « l'esprit d'adoption[6], » le grand agent de la conversion et de la sanctification. C'est lui qui nous vivifie[7]; c'est par lui que nous viennent de Dieu le pouvoir et la force[8]; c'est lui en un mot qui nous soulage dans toutes nos faiblesses[9].

La justice véritable est rétablie par le nouvel Adam;

exagérations, la théorie d'Anselme maintient bien mieux l'idée scripturaire de la rédemption que la notion rationaliste. Mais nous ne sommes pas placés dans cette alternative. L'étude approfondie des Ecritures conduira l'Eglise à une conception plus profonde, plus morale, consacrant le droit de Dieu sans léser la conscience.

[1] Ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. (Rom. IV, 25; 2 Cor. V, 15.)

[2] 1 Cor. XV, 14.

[3] Ἀπέθανε καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ. (Rom. XIV, 9; Philipp. II, 11.)

[4] Πνεῦμα Χριστοῦ. (Rom. VIII, 9). — [5] Ephés. II, 18.

[6] Gal. IV, 6; Rom. VIII, 15. — [7] Ephés. II, 5. — [8] Philipp. II, 13.

[9] Rom. VIII, 26.

mais il s'agit de savoir comment l'homme pécheur y participera, en d'autres termes comment il sera justifié. La réponse de Paul est renfermée dans un seul mot : *Le juste par la foi vivra*[1]. Serrons de plus près cette idée de la justification, car nulle ne marque d'une empreinte plus originale la doctrine de Paul. Justifier, pour lui, c'est déclarer juste[2]. Cette déclaration peut être faite soit au point de vue de la loi, soit au point de vue de la grâce. Au point de vue de la loi, elle ne saurait être obtenue que par une justice parfaite. Au point de vue de la grâce, elle est un don de Dieu et elle peut être accordée au pécheur[3]. Mais si la justification est gratuite, elle n'est pas inconditionnelle ; elle n'est accordée qu'à la foi, et nous retrouvons ici l'élément moral qui pénètre toute la théologie de l'Apôtre. Pour bien comprendre ce qu'il entend par foi, il faut chercher quelle en est l'origine, la nature et l'objet. Son origine est double, selon que nous la considérons dans l'éternité ou dans le temps. Dans l'éternité, elle a pour principe, comme le salut tout entier, le décret de l'amour éternel, c'est-à-dire l'élection, dont nous avons déjà précisé le sens et la portée. Chaque chrétien a été l'objet de l'amour de Dieu avant les siècles, et la cause de son salut n'est pas en lui, mais dans la volonté du Père[4]. Dans le temps, la foi est nécessairement précédée de l'appel divin ; elle vient de ce

[1] Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. (Rom. I, 17.)
[2] Rom. II, 13 ; III, 24 ; Gal. II, 16.
[3] Δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι. (Rom. III, 24.)
[4] Οὓς προέγνω, καὶ προώρισε. (Rom. VIII, 29.)

qu'on entend, et ce qu'on entend vient de la Parole de Dieu [1]. Mais elle n'est produite dans le cœur que par le Saint-Esprit. *Elle est un don de Dieu* [2]. Toutefois, il faut bien se garder d'y voir une action magique exercée sur l'homme, sans aucune participation de son énergie morale. Il suffit de considérer sa nature et son objet pour écarter toute idée semblable. La foi commence par la persuasion de l'esprit, la croyance aux promesses de Dieu, la connaissance de la vérité [3]; elle est dans ce sens une confiance ferme et joyeuse, qui s'exprime hautement par le témoignage chrétien [4]; elle se fonde sur l'assurance que Dieu nous a pardonné en son Fils. Mais elle ne s'arrête pas là; elle a dans la langue de l'Apôtre un sens profond et mystique. La foi établit entre nous et le Sauveur une union mystérieuse et réelle « qui *le fait habiter dans nos cœurs*, nous enracine en lui [5], et nous permet de dire : Ce n'est plus moi qui vis, mais c'est Christ qui vit en moi. » Le commencement du chapitre VI de la lettre aux Romains nous révèle toute la pensée de Paul à ce sujet. Il voit dans l'acte du baptême une fidèle représentation de la foi. De même que dans le baptême le néophyte est plongé dans l'eau pour en ressortir bientôt avec le signe sacré, de même l'âme qui saisit le salut est comme ensevelie dans la mort de Jésus-Christ pour ressusciter immédiatement avec lui; « elle est faite une même plante en sa mort et sa résur-

[1] Ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς. (Rom. X, 17.)
[2] Οὐκ ἐξ ὑμῶν, Θεοῦ τὸ δῶρον. (Ephés. II, 8.)
[3] 2 Cor. V, 7. — [4] 2 Cor. IV, 13.
[5] Κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. (Ephés. III, 17, 18.)

rection[1]. » Croire, c'est donc nous unir étroitement à Jésus-Christ en mourant à nous-mêmes et en participant à sa vie divine. Ce n'est pas à dire que nous ne puissions être assurés de notre salut que du jour où cette union avec Jésus-Christ est absolue. Non, sa justice nous couvre devant Dieu dès le moment où nous avons accepté le pardon qu'il nous a mérité; mais, d'un autre côté, cette acceptation n'est réelle que quand un lien s'est formé entre notre âme et lui, quand nous avons commencé à mourir et à revivre avec lui, à devenir une même plante en sa mort et sa résurrection. Nous ne sommes donc pas justifiés par les œuvres de la loi, mais par l'œuvre du Christ appropriée à nos cœurs par une foi vivante et sanctifiante. Notre salut tout entier découle de la grâce, et pourtant Dieu, pour nous sauver, fait un énergique appel aux forces vives de notre être moral. Il a consenti à accepter cette assimilation de l'œuvre rédemptrice opérée par la foi, quelque incomplète qu'elle fût, pourvu qu'elle eût sérieusement commencé. Ainsi la condition qui nous a été imposée est encore un effet de son amour et une preuve de la gratuité de ses dons[2].

La foi a pour conséquence naturelle la conversion ou le renouvellement intérieur. Ainsi comprise elle ne saurait être séparée de la sanctification. Si saint Paul combat avec énergie le salut par les œuvres, c'est parce que les œuvres légales ne réalisent pas véritablement la justice de Dieu, mais nourrissent l'orgueil toutes les fois

[1] Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα. (Rom. VI, 5.)

[2] Voir la belle analyse du mot *foi*, dans Reuss, II, 21.

qu'elles ne conduisent pas au désespoir. La sainteté procède de la foi, celle-ci la contient en germe, car la sanctification consiste uniquement à revêtir Jésus-Christ en se dépouillant de plus en plus du péché. La mortification chrétienne plante en quelque sorte dans notre chair rebelle les clous qui ont déchiré notre Sauveur au bois maudit; c'est une vraie crucifixion[1] : comme celle du Sauveur, elle aboutit à la résurrection. Le nouvel homme remplace le vieil homme; il est « créé à l'image de Dieu, » et se transforme de gloire en gloire à la ressemblance du Christ. L'idéal et le but de la sainteté est d'arriver à dire : Pour moi, vivre c'est Christ[2]. On sait avec quelle éloquence austère et hardie saint Paul convie les chrétiens à cette mort salutaire et à cette résurrection bénie, les pressant de s'identifier à ce Sauveur dont lui-même portait les flétrissures et manifestait la vie. C'est bien la grande morale, celle qui procède d'en haut, qui trouve sa loi dans le cœur du Dieu qui est amour, et la relit en caractères sanglants sur la croix : la charité en est le premier et le dernier mot. « Soyez les imitateurs de Dieu[3], » voilà son principe. « La charité de Christ nous presse; si un est mort, tous sont morts[4], » voilà son mobile. « La grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec votre esprit[5], » voilà sa force. Elle est aussi efficace que parfaite, car l'amour qui est son idéal le plus haut se communique en se révélant. Paul a cé-

[1] Χριστῷ συνεσταύρωμαι. (Gal. II, 20.)
[2] Philipp. I, 21.
[3] Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ Θεοῦ, καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς. (Ephés. V, 1, 2.)
[4] 2 Cor. V, 14. — [5] Gal. VI, 18.

lébré cet amour dans une langue vraiment céleste. Aucune poésie ne surpasse son hymne à la charité. Arrivé là, on sent qu'il est sur le point le plus élevé que puisse atteindre la pensée humaine, même inspirée; car l'amour répondant chez l'homme à l'amour éternel de Dieu, c'est le rétablissement glorieux de la justice sur la terre, c'est la réparation consommée, c'est le salut pleinement réalisé.

L'Apôtre n'admet pas seulement une réalisation individuelle du salut; le plan de Dieu étant de reconstruire une humanité véritable en Jésus-Christ, il est nécessaire qu'un nouveau peuple de Dieu se forme et qu'une société religieuse dans laquelle les rapports entre les hommes soient pénétrés par la foi et l'amour se constitue. Ce nouveau peuple de Dieu, c'est l'Eglise. Paul la compare tantôt à un peuple dont Christ est la pierre de l'angle[1]; tantôt à un corps dont il est la tête[2]. Elle forme ainsi un vivant organisme, une sainte société qui n'est pas une institution pédagogique semblable à la théocratie juive. On y entre non par la naissance mais par la foi; ce qui implique l'abolition de toutes les distinctions extérieures : « Ici il n'y a ni Grec, ni Juif, ni circoncis, ni incirconcis, ni Barbare, ni Scythe, ni esclave, ni libre; mais Christ est toutes choses en tous[3]. » L'Apôtre reconnaît dans toutes ses lettres que les Eglises auxquelles il s'adresse présentent un triste mélange de bien et de mal, mais il

[1] 1 Cor. III, 16, 17; 2 Cor. VI, 16; Ephés. II, 20, 22.
[2] Rom. XII, 5; 1 Cor. XII, 12; Ephés. I, 23.
[3] Τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός. (Coloss. III, 11.)

leur recommande comme un devoir de se purifier de tous les éléments mauvais qui les altèrent et les déshonorent[1]. Le signe de l'entrée dans l'Eglise est le baptême, qui symbolise les deux phases de la conversion et exprime aussi bien la mort au péché que la vie nouvelle à laquelle le chrétien est appelé[2]. La sainte cène est le repas du Seigneur, pris en mémoire de sa mort rédemptrice[3]. Elle resserre les liens de la communion fraternelle, car par elle les membres de l'Eglise « boivent à la même coupe de bénédiction[4]. » Elle est à la fois le symbole auguste de l'amour divin, et le gage de la fraternité chrétienne. L'Eglise, société sainte des rachetés du Christ, appelée à combattre le péché et à réaliser la loi de charité, se présente à nous comme la reconstitution de l'humanité véritable, telle que Dieu la veut; elle est par là *l'accomplissement de celui qui accomplit tout en tous*[5], c'est-à-dire l'accomplissement du plan éternel de l'amour divin, compromis par la chute et restauré par la rédemption.

Mais le royaume de Dieu s'étend bien au delà de ce monde. « La famille est dans le ciel comme sur la terre[6]. » Les anges réunis aux rachetés forment l'armée céleste dont Jésus-Christ est le chef[7], qui lutte incessamment contre le sombre royaume du mal, contre les esprits malins répandus dans les vagues régions de l'air et gouvernés par le prince de ce monde[8]. Ces puissances des

[1] 1 Cor. V, 11-13. — [2] Rom. VI, 2. — [3] 1 Cor. XI, 25.
[4] 1 Cor. V, 16, 17.
[5] Τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. (Ephés. I, 23.)
[6] Ephés. III, 15. — [7] Coloss. II, 10; Ephés. I, 20; III, 10.
[8] Ephés. II, 12; VI, 2; 2 Cor. IV, 4.

ténèbres, quoique vaincues à la croix de Jésus-Christ[1], continuent à combattre contre l'Eglise, mais elles sont vouées à une défaite certaine[2].

Nous ne nous étendrons pas sur le tableau que trace saint Paul des derniers temps. Il s'est borné à commenter les prophéties de Jésus-Christ. Il annonce une large diffusion de la lumière évangélique qui doit se répandre d'abord sur la terre païenne, puis revenir à son foyer et éclairer aussi ce peuple juif qui n'a que trop justifié par son orgueil la parole du Maître, que « les premiers seront les derniers; » il ne sera toutefois éclairé à son tour qu'à la condition qu'il ne persévérera pas dans son incrédulité[3]. La terre devant être couverte de la connaissance de la vérité comme le fond de la mer l'est de ses eaux, le pays qui fut le berceau de la révélation ne restera pas toujours voué à l'obscurité. La douleur d'une réjection momentanée et le privilége accordé au monde païen finiront par exciter Israël à jalousie et le ramèneront à Dieu[4].

Quand l'Evangile aura triomphé de l'endurcissement des Juifs, on pourra être sûr qu'il est bien près de son triomphe final, et la conversion d'Israël sera par conséquent le signe avant-coureur des plus glorieux développements du royaume de Dieu[5]. Mais, auparavant, une lutte formidable doit s'engager entre l'Eglise et l'antichristianisme personnifié dans l'homme de péché[6], et le dénoûment de cette lutte sera le retour du Christ reparaissant sur les nuées pour juger le monde et res-

[1] Coloss. II, 15. — [2] 1 Cor. XV, 24-26.
[3] Rom. XI, 23-25. « S'ils ne persévèrent pas dans leur incrédulité. »
[4] Rom. XI, 31 — [5] Rom. XI, 15. — [6] 2 Thess. II, 3-8.

susciter les morts [1]. Il a été les prémices de la résurrection ; nous lui serons faits semblables : notre corps, pareil au grain de blé qui meurt dans le sol pour revivre en gerbe dorée, ressuscitera incorruptible et glorieux [2]. Les chrétiens qui seront encore vivants à l'avénement du Seigneur seront transmués sans passer par la mort [5]. Le jugement suit immédiatement la résurrection ; il est désigné sous le nom de jour du Seigneur [4]. Après que le dernier ennemi, qui est la mort, aura été vaincu, le Fils remettra son royaume à son Père, *qui sera tout en tous* [3]. Cette expression semble ouvrir une perspective infinie sur les compassions de Dieu. Toutefois, elle est limitée par les paroles de saint Paul sur la *punition éternelle* des méchants au jour du Seigneur [6]. Nous sommes ainsi placés entre deux assertions dont la conciliation nous échappe dans la théologie de l'Apôtre. Il associe la nature elle-même aux consommations de la rédemption ; il nous la montre soupirant, elle aussi, après la délivrance des enfants de Dieu [7], et il nous fait entrevoir une sorte

[1] 1 Thess. II, 14-18.

[2] 1 Cor. XV, 42-45.

[3] 1 Thess. IV, 13-16. L'idée d'une première résurrection n'a aucun fondement dans les épîtres de Paul. Le passage 1 Thess. IV, 16, n'y fait aucune allusion. Πρώτως (premièrement) s'applique aux chrétiens déjà morts qui ressusciteront avant que les chrétiens encore vivants ne soient transmués ; mais les deux faits se passeront le même jour. Le jugement est appelé παρουσία (1 Thess. II, 19 ; voir 2 Tim. IV, 1, où il est dit que Jésus-Christ doit juger les vivants et les morts *en son apparition*).

[4] 2 Cor. V, 10 ; 2 Tim. IV, 1 ; Rom. II, 5.

[5] Ἵνα ᾖ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. (1 Cor. XV, 28.)

[6] Ὄλεθρον αἰώνιον. (2 Thess. I, 9.)

[7] Πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καί συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν. (Rom. VIII, 22.)

de résurrection du monde matériel, devenu le séjour glorieux d'une humanité glorifiée.

Les vues de l'Apôtre sur la proximité de cette dernière période de l'histoire, inaugurée par le retour personnel de Jésus-Christ, semblent avoir subi quelques modifications. Dans la première phase de sa carrière apostolique, il pense avec tous les chrétiens d'alors que bien peu d'années le séparent du jour du Seigneur; il est même persuadé qu'il le verra de son vivant[1]. Plus tard, dans les prisons de Rome, au moment de sceller de son sang son témoignage, il reçoit des lumières nouvelles. On n'a qu'à lire sa lettre aux Philippiens pour s'en convaincre[2]. Avant de mourir, il a compris que des siècles seraient accordés à l'Eglise pour poursuivre son œuvre, et pour ensemencer le vaste champ ouvert à ses missions.

Cette exposition de la doctrine de Paul, nous fait déjà pressentir la solution donnée par lui à la grande question du rapport des deux alliances. Nous avons vu qu'il reconnaît pleinement la valeur divine et pédagogique de l'Ancien Testament[3], mais il ne le considère que comme l'ombre et le type du salut dont l'Evangile nous apporte la réalité[4]. Il oppose la loi nouvelle à la loi ancienne[5]. La loi ancienne, qui comprend tout l'ensemble des institutions mosaïques, était extérieure; c'était la loi de la lettre, la loi des préceptes réglant la vie avec détail, mais ne pénétrant pas au dedans de l'homme. Elle était gravée sur la pierre, mais non dans l'âme; et elle demeurait extérieure à l'homme, parce qu'elle exerçait

[1] Ἡμεῖς οἱ ζῶντες. (1 Thess. IV, 15.) — [2] Philipp. I, 20-25.
[3] Gal. III, 19-23; IV, 1-6. — [4] Coloss. II, 17. — [5] 2 Cor. III, 6-9.

auprès de lui un ministère de mort, et qu'elle le plaçait sous le coup de la condamnation. Elle n'avait aucune action sur lui pour le transformer ; son caractère redoutable l'empêchait de pénétrer dans le cœur. La loi nouvelle, au contraire, est un ministère de vie, parce qu'elle réalise la vraie justice[1] en nous sauvant ; aussi s'écrit-elle sur la table vivante du cœur. Elle est le ministère de l'Esprit qui vivifie. Elle a définitivement remplacé la loi des préceptes et des ordonnances, qui a été attachée à la croix de Jésus-Christ[2]. Le chrétien est entièrement affranchi de cette loi, mais il dépend d'autant plus de la loi de l'Esprit de vie qui est en Jésus-Christ[3]. Ainsi tombent toutes les prescriptions, toutes les distinctions légales ; l'universalisme chrétien est fondé sur sa vraie base, et toutes les exclusions de l'ancienne loi disparaissent devant la manifestation de l'amour éternel. L'apôtre de la grâce nous a transportés à une telle hauteur, que les questions qui avaient si longtemps préoccupé l'Eglise, et qui portaient sur la circoncision des païens convertis et l'observance de la loi, n'existent plus. Le christianisme se présente à nous avec son caractère propre ; l'édifice dogmatique construit par Paul est assez vaste pour que toutes les révélations de Dieu s'y ordonnent en un majestueux ensemble, « en sorte qu'avec tous les saints on puisse, enraciné et fondé dans la charité, comprendre quelle en est la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur[4]. »

[1] 2 Cor. III, 6. — [2] Coloss. II, 14.
[3] Διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος. (2 Cor. III, 6.) — [4] Ephés. III, 18.

L'apologétique de l'Apôtre est étroitement rattachée à sa doctrine; elle est animée du même esprit, et le dogme de la grâce y occupe également la première place. La vérité demeure étrangère à notre âme dans son état naturel. « L'homme animal ne comprend point les choses qui sont de l'esprit de Dieu, car elles lui paraissent une folie[1]. » « La prédication de la croix est une folie à ceux qui périssent[2]; mais elle n'en est pas moins la sagesse de Dieu pour ceux qui sont sauvés, » c'est-à-dire pour ceux qui ont reçu l'esprit de Dieu et dont le cœur a été ouvert. Toutefois, Paul reconnaissant en tout homme un élément de vie divine, fonde son apologie du christianisme sur le besoin de la rédemption qui tourmente l'âme, et dont il retrouve des manifestations au sein du monde païen. Son discours d'Athènes fait constamment appel à cette aspiration secrète du cœur humain vers le Dieu véritable pour lequel il a été fait : « Celui que *vous honorez sans le connaître,* c'est celui que je vous annonce[3]. » Ainsi l'Apôtre déclare d'une part que l'homme ne peut pas, par sa propre sagesse, arriver à la possession de la vérité, et il jette à toute la philosophie antique cette parole de défi : « Où est le sage, où est le docteur profond de ce siècle? Dieu n'a-t-il pas fait voir que la sagesse de ce monde n'était que folie[4]? » D'une autre part, il admet l'existence de besoins supérieurs chez l'homme inconverti; celui-ci est à la fois désireux et incapable de trouver Dieu. De là un état de trouble, de tristesse, qui doit le préparer à recevoir

[1] 1 Cor. II, 14. — [2] 1 Cor. I, 18. — [3] Actes XVII, 23. — [4] 1 Cor. I, 20.

l'Evangile. Mais il ne le recevra que s'il se laisse pénétrer par le Saint-Esprit, et nous retrouvons ici dans leur indissoluble union la grâce et la liberté, l'action de Dieu et la responsabilité de l'homme, en un mot le grand et légitime dualisme de la dogmatique de Paul. Remarquons qu'en présence des païens, il ne s'appuie pas tant sur des preuves externes que sur la preuve interne. Il se borne à rapporter dans son auguste simplicité le fait de la rédemption, et s'attache avant tout à mettre l'âme en contact avec Jésus-Christ; il va même jusqu'à ranger sur la même ligne le Juif qui *demande des miracles,* et le Grec qui cherche la sagesse[1]. La foi, en effet, fondée uniquement sur le miracle, n'est plus la foi, mais la vue tout autant que la croyance, qui est fondée sur le raisonnement philosophique. Elle n'est plus cette vue de l'invisible, cette union mystique avec le Christ, qui nous transporte du domaine de l'observation extérieure et sensible dans celui de la vie divine.

Vis-à-vis des Juifs, Paul s'appuie surtout sur l'Ecriture sainte, dont il reconnaît nettement l'inspiration[2]. Il la cite avec une grande liberté[3], et son exégèse est tantôt très-hardie, tantôt très-minutieuse, quelquefois même presque rabbinique dans ses procédés[4]; mais à la prendre dans son ensemble, elle est admirable par son intelligence profonde de l'Ancien Testament. Il en est des procédés exégétiques de Paul comme de la langue

[1] Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσι καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν. (1 Cor. I, 22.)

[2] 2 Tim. III, 16. — [3] Voir, par exemple, Gal. III, 16.

[4] Voir Gal. IV, 22-26.

incorrecte qu'il parle; il en tire le meilleur parti possible, et il exprime les plus hautes vérités de la révélation en se servant d'un instrument imparfait, mais dont l'imperfection ne lui est pas imputable, puisqu'il l'a reçu de ses devanciers.

Nous sommes en mesure maintenant d'apprécier les vues de l'école de Tubingue sur la théologie de saint Paul, qui lui paraît, comme on le sait, un système entièrement nouveau et très-différent de la doctrine de Jésus-Christ. Il est évident pour nous, au contraire, que la dogmatique de Paul est tout entière fondée sur l'enseignement du Maître; il serait facile de rattacher à des paroles de Jésus-Christ renfermées dans les deux premiers évangiles, les points essentiels de la théologie de Paul. Il est d'abord reconnu de tout le monde que sa peinture prophétique des derniers temps est en tout point conforme aux derniers discours du Seigneur. Nous avons déjà établi que ses riches développements sur la haute dignité de Jésus-Christ comme Fils de Dieu, sont renfermés en germe dans les évangiles de Matthieu et de Marc. La réjection des Juifs comme corps de nation est annoncée clairement dans les paraboles[1]. La foi, dans les synoptiques ainsi que dans les épîtres de Paul, est présentées comme la condition du pardon des péchés[2]. Jésus-Christ a fréquemment insisté sur l'importance de sa mort[3], et le récit de la passion est le sublime commentaire de ses paroles. Ajoutons que Paul connaissait éga-

[1] Matth. XIX, 30; XX, 16; Marc X, 31.
[2] Matth. IX, 28; XXI, 22; Marc XI, 24.
[3] Marc VIII, 31.

lement le fond de la tradition évangélique, qui nous a été conservé par le quatrième évangile, et qu'étant d'ailleurs si près de la source il y a puisé abondamment. Il cite en effet des paroles du Maître qui ne se trouvent que dans ses écrits[1]. Paul n'a point dépassé la pensée de celui qui a dit : *Je suis la vérité.* L'Esprit divin lui en a fait discerner les plus importantes applications; éclairé par une révélation spéciale, il a résolu définitivement la grande question du rapport des deux alliances, et il a conquis, aussi bien par sa puissante dialectique que par son activité missionnaire, l'indépendance complète du christianisme. Il l'a fait reconnaître comme la religion définitive, « qui a abattu le mur de séparation entre l'homme et Dieu » et abaissé en même temps toutes les barrières entre les hommes, la religion de l'humanité rachetée par le sang de la croix. Jésus-Christ était mort pour la fonder, et Paul en la prêchant a été le plus fidèle et le plus docile de ses disciples.

§ V. — *L'évangile de Luc et l'épître aux Hébreux.*

L'évangile de saint Luc porte la trace évidente de l'esprit de saint Paul. Il fait ressortir de préférence le côté miséricordieux de l'œuvre et des enseignements du Maître. C'est chez lui qu'on trouve les belles paraboles de la brebis perdue et de l'enfant prodigue[2]. Il a soin de rappeler le choix des soixante et dix disciples[3], qui, par leur nombre symbolique, figuraient non pas simple-

[1] 1 Cor. VII, 10; Actes XX, 35. — [2] Luc XV. — [3] Luc X. 1

ment, comme les douze apôtres, les tribus d'Israël, mais les divers peuples de la terre! Il fait remonter la généalogie de Jésus-Christ à Adam, tandis que Matthieu s'arrête à Abraham. Il est impossible de ne pas reconnaître à ces divers traits la grande pensée de saint Paul sur l'abrogation des distinctions de nationalités devant la croix. Le livre des Actes des apôtres est évidemment écrit au même point de vue. L'historien sacré s'attache surtout à peindre la vie et l'activité du grand missionnaire dont il fut le disciple; on sent qu'il est tout pénétré de sa doctrine comme aussi de cette largeur conciliante, qui chez Paul s'associait à la vigueur d'une polémique irrésistible. Luc se plaît à montrer que les apôtres ont marché de concert dans leur œuvre.

Nous avons déjà reconnu dans l'épître aux Hébreux un écrit sorti, si l'on peut ainsi dire, de l'école de saint Paul[1]. Elle renferme les principales idées de sa théologie, mais elle les présente sous un jour particulier, et en tire des applications entièrement neuves. Cette lettre adressée, comme nous l'avons vu, à des chrétiens judaïsants, est destinée à relever la gloire de la nouvelle alliance; et à montrer sa supériorité sur l'ancienne économie. L'auteur compare d'abord Moïse à Jésus-Christ, et il n'a pas de peine à prouver qu'une distance infinie sépare le prophète par excellence d'Israël du Fils de Dieu, puis il établit un parallèle entre les résultats obtenus par la loi et ceux qui nous sont assurés par l'Evangile; il est ainsi amené à une comparaison détaillée

[1] Voir le beau Commentaire de Bleek, *Der Brief an die Hebræer.*

du sacerdoce juif avec le sacerdoce éternel du Christ. L'épître se termine par des exhortations souvent sévères, toujours admirables. Les trois derniers chapitres sont incontestablement au nombre des portions les plus belles, les plus émouvantes du Nouveau Testament.

On reconnaît de suite que l'auteur de l'épître aux Hébreux a une connaissance approfondie de la religion hébraïque ; il en pénètre les symboles et les types, et il tire un grand parti d'une exégèse à la fois hardie et savante. On retrouve à chaque page les traces du judaïsme d'Alexandrie, mais transfiguré par l'Esprit de Dieu, comme le rabbinisme de Gamaliel l'avait été chez Paul. L'auteur insiste avec non moins de force que l'Apôtre sur la haute dignité de Jésus-Christ. Il déclare qu'il est bien supérieur aux anges ; il lui donne le nom de Dieu. Il est le Fils, la splendeur de sa gloire, l'image empreinte de sa personne [1]. Ces expressions se rapprochent d'une manière frappante des formules de saint Jean sur le Verbe ; elles sont plus explicites que celles de Paul. L'auteur de l'épître aux Hébreux a insisté d'une manière très-belle et très-touchante sur l'abaissement du Fils de Dieu. « Il a fallu, dit-il, qu'il fût semblable en toutes choses à ses frères, afin qu'il fût un souverain sacrificateur miséricordieux et fidèle dans tout ce qu'il fallait faire auprès de Dieu pour expier les péchés du peuple [2]. » L'idée de la rédemption est clairement formulée. Jésus-

[1] Héb. I, 4, 8 ; III, 6 ; I, 3. Ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.

[2] Héb. II, 17.

Christ n'est pas seulement notre souverain sacrificateur, il est encore la victime par le sang de laquelle nous avons la paix. Ce sang crie de meilleures choses que le sang d'Abel[1]. Ce sacrifice du Sauveur est un sacrifice parfait, qui ne doit pas être renouvelé : sa perfection résulte de la sainteté sans tache de celui qui l'offre[2]. Le sang de la croix n'est pas seulement la garantie de la promesse de Dieu ; il abolit encore le péché[3]. Le sacrifice rédempteur nous ouvre l'entrée dans le vrai sanctuaire où notre souverain sacrificateur règne éternellement[4]. A tous ces égards, la nouvelle alliance est incomparablement supérieure à l'ancienne. Cette notion du sacrifice du Calvaire ne contient aucun élément qui ne soit déjà renfermé dans la doctrine de saint Paul. La souffrance y est non moins étroitement liée à la sainteté ; seulement le parallèle constant que l'auteur de l'épître aux Hébreux établit entre le mosaïsme et la nouvelle alliance, l'amène à faire un plus fréquent usage de la langue de l'Ancien Testament, et à accentuer davantage ce que nous appellerons le côté sanglant du sacrifice de la rédemption. S'il affirme avec non moins d'énergie que Paul l'abolition de cette ancienne loi, « qui n'a rien amené à la perfection[5], » il n'a pas conçu avec autant de profondeur son rôle pédagogique. Il y voit avant tout l'ombre des biens à venir[6], le type des bénédictions, en partie déjà répandues sur les chré-

[1] Héb. XII, 24. — [2] Héb. VII, 27 ; IX, 26.
[3] Héb. IX, 19, 20-26. Εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας.
[4] Héb. IX, 24. — [5] Héb. VII, 19.
[6] Héb. X, 1.

tiens, en partie réservées à l'Eglise triomphante dans les tabernacles éternels. La question de l'appropriation du salut n'est pas non plus traitée avec les riches développements des épîtres aux Romains et aux Ephésiens. Toutefois, nous ne saurions admettre que l'écrivain sacré fasse consister la foi dans une simple persuasion de l'intelligence, surtout quand nous considérons avec quelle insistance il prêche la sainteté [1].

Etablir que sous l'économie de la grâce la justice de Dieu conserve tous ses droits, montrer que la loi d'amour a une sanction d'autant plus redoutable que la miséricorde de Dieu a été plus infinie [2], rappeler que le Dieu des souveraines charités est aussi un feu consumant [3], prouver enfin que la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne rend la rébellion plus coupable, en attendant qu'elle soit plus sévèrement châtiée : tel est le fond des exhortations qui terminent l'épître aux Hébreux. L'auteur va même jusqu'à placer les hommes de la nouvelle alliance sous la menace d'une chute irrémissible, tant il craint que, par une affreuse profanation de l'amour de Dieu, le pécheur ne confonde la grâce avec l'impunité [4]. La tendance de Paul se rapproche ainsi de plus

[2] M. Reuss (t. II, p. 152) s'est trop exclusivement attaché à des passages comme Héb. XI, 1. La fin du chapitre, qui montre dans la foi la source de l'héroïsme religieux, est le commentaire de ce passage.

[3] Héb. II, 11-13.

[4] Héb. XII, 29.

[5] Nous ne pouvons donner une autre interprétation au passage Héb. VI, 4-8. Le texte est précis et ne peut être tourné. Qu'on pèse la portée d'expressions comme celles-ci : *qui ont goûté le don céleste ;* qui ont été faits *participants de l'Esprit.* L'écrivain sacré ne dit pas que cette possibilité se réalise ; mais il la met devant nos yeux

en plus de la tendance de Jacques, et aboutit au même résultat. Toutes les nuances dogmatiques se fondent et s'harmonisent; l'unité du dogme apostolique se maintient intacte.

CHAPITRE IV.

ÉTAT DES ÉGLISES PENDANT CETTE PÉRIODE. PREMIERS SYMPTÔMES DE L'HÉRÉSIE.

—

Le tableau que nous avons présenté des luttes soutenues par Paul contre ses adversaires et ses détracteurs, nous a déjà appris que cette période a été féconde en discussions orageuses au sein des Eglises. Elles ont eu à traverser une crise salutaire, mais redoutable.

Les conférences de Jérusalem avaient dissipé tout malentendu entre les apôtres, mais il n'était pas possible qu'elles eussent au même degré calmé et redressé tous les esprits. Le fanatisme judéo-chrétien ne devait pas désarmer si promptement devant les mesures conciliantes arrêtées dans le premier concile. Il avait perdu sa cause devant la plus haute représentation de l'Eglise primitive; il allait essayer de la regagner au tribunal des passions populaires. Aussi s'est-il attaché à soulever partout la discorde, à ruiner le crédit et l'autorité de saint Paul avec une habileté égale à sa violence. Tandis que ce parti fanatique réussit à exciter l'orgueil juif contre l'universalisme chrétien, il trouve le moyen d'atteindre ailleurs les païens convertis qui sont encore

peu affermis dans leur foi. Nous verrons principalement en Asie Mineure les idées juives se mêler au dualisme oriental et fomenter dans l'Eglise de dangereuses erreurs recouvertes d'un voile chrétien. Ainsi s'ébauchent, dès le premier siècle, les deux grandes hérésies qui, soit en se combattant mutuellement, soit en se combinant, soit en pénétrant de leur esprit le dogme et la constitution ecclésiastique étaient destinées à jouer un rôle trop considérable dans l'histoire du christianisme primitif. L'ébionitisme et le gnosticisme sont en germe dans l'âge apostolique ; il importe de signaler leur première apparition, en se gardant avec soin de confondre la période de la formation avec la période du plein développement. Il ne faut pas leur attribuer, dès le début, le caractère systématique qu'ils ont eu plus tard ; mais il ne faut pas non plus négliger les premiers symptômes de ces tendances funestes, qui eussent étouffé le christianisme dans son berceau, si elles eussent prévalu.

Elles n'ont pas, dès l'origine, pris l'attitude d'hérésies constituées, organisées, nettement distinctes de l'Eglise, elles l'ont plutôt sourdement minée au dedans que combattue du dehors comme au siècle suivant, mais il nous sera facile de montrer qu'elles ont été partout vaincues, partout rejetées comme un élément étranger et dangereux.

Ce fait important ressortira avec évidence de la rapide esquisse que nous allons tracer de l'état des Eglises pendant cette période. Nous ne nous astreindrons pas à l'ordre chronologique de leur fondation, déjà suffisamment indiqué dans notre récit des missions aposto-

liques. Nous suivrons dans ses diverses phases le développement de la tendance judaïsante, avant de décrire l'invasion de la théosophie orientale.

§ I. — *La tendance judaïsante dans les Eglises de Palestine, de Galatie, de Macédoine, d'Achaïe et d'Italie.*

Nous avons vu l'Eglise de Jérusalem s'organiser en empruntant à la synagogue ses principales institutions, mais demeurer fidèle au culte judaïque. A ne la juger que sur les apparences, on pourrait être tenté de croire qu'elle s'est particulièrement signalée par son opposition à l'œuvre de saint Paul. Telle n'a pas été son attitude, et nous n'en voulons d'autre preuve que la grande autorité dont Jacques, le frère du Seigneur, y était investi. Il est certain que les chrétiens de Jérusalem se ralliaient à lui et lui montraient en toute occasion l'attachement le plus sincère et la déférence la plus respectueuse. Comme il n'exerçait aucun épiscopat proprement dit, son influence était toute morale. Nous avons appris à connaître sa largeur au premier concile, où il avait tendu la main d'association à Paul, et sacrifié sans hésitation les idées étroites des chrétiens judaïsants. Ce n'est pas l'auteur de la belle épître que nous avons analysée, qui eût substitué le salut par la circoncision au salut par Jésus-Christ. On ne peut donc supposer une hostilité ouverte contre Paul à Jérusalem, aussi longtemps que Jacques a vécu. Or, on sait qu'ils sont morts l'un et l'autre à la même époque. D'ailleurs saint Paul a toujours entretenu les meilleurs rapports avec l'Eglise

de Jérusalem; il y est revenu fréquemment à la suite de ses grands voyages missionaires; il y portait avec lui les offrandes des païens convertis, pour subvenir à la pauvreté des chrétiens de la Palestine [1]. L'affection la plus sincère l'unissait aux anciens qui les dirigeaient. Il recevait des preuves incontestables de leur amour fraternel; ils glorifiaient Dieu de ses succès [2]? Il faudrait donc prouver que l'Eglise de Jérusalem était en hostilité avec ses représentants pour établir son inimitié contre Paul. Prétendre, comme on l'a fait, que l'emprisonnement de l'Apôtre fut provoqué par les intrigues du parti judéo-chrétien, et non par le parti pharisien, c'est non-seulement hasarder une hypothèse sans preuve, mais encore mettre à néant les données les plus positives de l'histoire du christianisme primitif [3].

Toutefois, on se tromperait gravement si l'on s'imaginait que les doctrines de Paul eussent été pleinement comprises par la majorité des chrétiens de la Palestine. Grâce à l'ascendant de Jacques, ils ne les avaient pas condamnées, mais ils n'en avaient saisi ni le vrai caractère, ni les conséquences. Le premier concile avait astreint les Juifs de naissance à suivre les prescriptions de la loi. Les Juifs convertis dans les villes païennes, obligés de vivre avec des chrétiens d'origine grecque, avaient été amenés à secouer, sur bien des points, le joug du mosaïsme. Eloignés d'ailleurs du centre reli-

[1] Actes XI, 30; 1 Cor. XVI, 3. Ce fait est péremptoire contre les allégations de l'école de Tubingue, reprises par M. Renan dans son *Saint Paul.* (Paris, 1869.)

[2] Actes XXI, 19. — [3] Baur, *Christ. der drei erst. Jahrhund.*, p. 65.

gieux de leur nation, ils n'avaient d'autres synagogues que les assemblées du culte nouveau. Aussi, leurs habitudes se modifiaient peu à peu, et leur esprit s'élargissait. Il en était autrement à Jérusalem. L'église de cette ville comptait plusieurs milliers de Juifs zélés pour la loi[1], qui vivaient dans l'atmosphère du judaïsme et se rendaient tous les jours dans le temple. La plupart avaient admis sincèrement la foi en Jésus-Christ, et la persécution souvent renouvelée élevait une barrière entre eux et la masse de leur nation. Mais ils étaient encore fortement imbus de préjugés nationaux, sans les pousser jusqu'à l'intolérance et sans rompre la communion avec les Eglises sorties du paganisme. On ne pouvait les comparer aux docteurs de Galatie ou de Corinthe, qui se plaçaient en dehors du terrain de la conciliation, et violaient ouvertement les arrêtés du premier concile. Ils étaient dans cet état intermédiaire qui avait sa raison d'être et sa légitimité au point de vue de développement graduel de l'Eglise. Sans doute, les idées étroites avaient des adhérents à Jérusalem, mais l'influence prédominante appartenait au christianisme large et conciliant de Jacques. Toutefois, il nous paraît probable qu'après la mort de ce dernier, il y eut une certaine réaction judaïque parmi les chrétiens de la Palestine.

On sait que les années qui précédèrent la ruine de Jérusalem furent signalées par de nombreuses révoltes de la part des Juifs. L'esprit national était surexcité

[1] Actes XXI, 20.

jusqu'au fanatisme, et les passions populaires fermentaient avec violence. Un certain nombre de Juifs convertis ne purent respirer impunément cet air embrasé. On revendiquait à côté d'eux, avec enthousiasme, l'indépendance d'une patrie qui leur était chère; comment n'eussent-ils pas senti se réveiller en eux avec le patriotisme les idées religieuses qui en étaient inséparables en Judée? Il se peut aussi que la persécution, qui ne cessait de sévir contre l'Eglise, ait multiplié les défections. L'épître aux Hébreux nous apprend que l'Eglise de Jérusalem était menacée d'apostasies nombreuses; on commençait à abandonner les saintes assemblées[1]. Cependant le ton général de la lettre prouve que les croyances chrétiennes à Jérusalem reposaient sur la même base que dans les Eglises fondées par saint Paul. L'auteur n'a aucune crainte de n'être pas compris en se plaçant d'emblée sur les hauteurs de la foi. Certes, il n'eût pas ainsi parlé sans préliminaire de la personne de Jésus-Christ, s'il avait été en présence d'un ébionitisme constitué. Nous verrons cette hérésie naître dans l'âge suivant sur les ruines de la ville sainte; mais si le germe qui doit la produire existe déjà, il n'est pas développé, et elle est encore contenue par l'influence d'un Jacques et d'un Apollos.

Les autres Eglises de la Palestine et celles des contrées limitrophes étaient dans une situation analogue à celle de l'Eglise de Jérusalem. Subissant à un moindre degré l'influence apostolique, elles étaient plus acces-

[1] Héb. VI, 4; X, 25. (Voir Bleek, *Brief and die Hebr.*, p. 56, 57.)

sibles à l'esprit d'intolérance. L'épître de Jacques, qui a été écrite pour elles, révèle de graves désordres. On voit qu'elles s'étaient livrées à d'orageux débats; elles y avaient porté un zèle amer, et cette sagesse « terrestre, sensuelle et diabolique, » qui, sous prétexte de défendre les intérêts de la vérité, en renie l'essence par son oubli de la charité [1]. Le formalisme avait reparu à la faveur de ces discussions violentes; la piété était redevenue, chez plusieurs, un vain bruit de paroles, une menteuse apparence, croyance purement intellectuelle, qui n'avait aucune action sur le cœur, théorie sans pratique [2], foi de tête. Les distinctions du monde avaient été introduites dans l'Eglise, le pauvre y était humilié devant le riche, et à la véhémence de l'indignation de Jacques, on peut mesurer la grandeur du mal [3]. Il est impossible de méconnaître à ces traits divers une réaction de l'ancien esprit pharisaïque, qui n'avait fait que changer de costume, et qui s'était introduit parmi les chrétiens de ces contrées à la faveur de leurs préoccupations sectaires. Nous avons lieu de penser que le judéo-christianisme a eu un caractère plus prononcé dans les petites villes de la Palestine qu'à Jérusalem. Il est probable que les partisans fanatiques de l'ancienne loi avaient quitté cette ville après le concile, et avaient cherché à propager leurs idées partout où ils espéraient obtenir quelque crédit. C'est ainsi que nous avons vu des émissaires de ce parti, abusant du nom de Jacques, essayer de diviser l'Eglise d'Antioche, arracher une con-

[1] Jacq. III, 15, 16. — [2] Jacq. II, 16-18.
[3] Jacq. I, 9-11; II, 1-7; V, 1-7.

cession coupable à l'apôtre Pierre et acquérir une influence étonnante dans ce foyer de la grande mission chrétienne. Mais tout porte à croire qu'ils n'y ont pas exercé une action durable, et que l'Eglise d'Antioche a conservé son type primitif. Le judéo-christianisme ne s'est vraiment constitué qu'au sein des Eglises de Galatie, de Corinthe et de Philippes ; mais s'il a réussi à y provoquer de violentes disputes, il n'y a pas triomphé. Il a pu les troubler comme un levain d'amertume, mais il ne les a pas façonnées à son image, et il a été partout vaincu par l'irrésistible polémique de saint Paul.

Nous avons peint le premier enthousiasme des Galates pour l'Apôtre, qui leur avait annoncé l'Evangile. Cédant encore une fois à cette mobilité d'impressions vraiment extraordinaire, ils se laissèrent bientôt séduire et comme *ensorceler* par les prédications des faux docteurs, ennemis déclarés de Paul. Ces faux docteurs, quoique imbus de tous les préjugés judaïques, ne paraissent pas avoir été Juifs de naissance[1]. C'étaient des prosélytes, portant un attachement fanatique au mosaïsme, semblables à ces hellénistes qui avaient dénoncé Etienne au sanhédrin. Ils n'avaient embrassé le christianisme qu'en apparence, et ils essayaient de l'étouffer sous les prescriptions légales. On a voulu voir en eux des émissaires de Pierre et de Jacques, en se fondant sur ce qu'ils se réclamaient de leur autorité[2]. Mais il est évident que, par leur violente inimitié contre saint Paul, ils se mettaient en opposition avec les apôtres de Jéru-

[1] Οἱ περιτετμημένοι. (Gal. VI, 13.)
[2] Schwegler, *Nachapost. Zeit.*, I, 16.

salem, qui lui avaient tendu une main fraternelle. D'après cette même lettre aux Galates, seul document sur lequel on s'appuie pour établir une division dans l'apostolat, ces faux docteurs s'efforçaient de ruiner l'influence de Paul; ils lui contestaient son autorité, ils voulaient le réduire à une position subordonnée vis-à-vis des premiers témoins de Jésus-Christ[1]. Ils ne se contentaient pas d'insister sur l'observance de la loi auprès des Juifs de naissance; mais ils voulaient en imposer le joug aux païens convertis. Ils faisaient de la circoncision et des pratiques légales la condition essentielle et universelle du salut[2]. Ils rejetaient ainsi les arrêtés du concile de Jérusalem; ils se plaçaient en dehors de l'Eglise apostolique; ils annonçaient en réalité *un autre Evangile*[3]. Il est facile de mesurer la distance qui les séparait des chrétiens judaïsants de Jérusalem. Ces derniers, en reconnaissant avec Jacques que les païens convertis pouvaient ne pas être astreints à la circoncision, reconnaissaient par là même que ce rite avait perdu sa valeur absolue, et qu'il était au fond inutile pour le salut, puisqu'on ne saurait admettre que les païens convertis eussent été dispensés d'une pratique vraiment nécessaire à leur entrée dans le royaume de Dieu. La foi au Seigneur Jésus demeurait la seule condition absolue de la conversion, ainsi que Pierre l'avait déclaré dans son discours de la Pentecôte[4]. Il n'en était plus de même, une fois que la circoncision était élevée à la hauteur d'une obligation universelle et permanente. Le

[1] Gal. II, 7, 8. — [2] Gal. V, 2, 3; VI, 12.
[3] Εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, (Gal. I, 6.) — [4] Actes II, 38.

christianisme n'était plus qu'un complément du judaïsme. L'Evangile était bouleversé ou plutôt déchiré. Ainsi, les faux docteurs de Galatie étaient des novateurs et des sectaires. Ils avaient pu par surprise acquérir, dans une jeune Eglise, un dangereux ascendant, répandre le fiel qui remplissait leur cœur [1], pousser de timides chrétiens à demander la circoncision pour échapper aux opprobres de la croix et à la persécution [2]. Mais leurs succès ne furent que momentanés. En effet, nous voyons que l'Eglise de Galatie, à la fin de la carrière de Paul, s'était de nouveau placée sous son influence. Il écrit à Timothée, dans sa seconde lettre, qu'il y envoie Crescens, un de ses compagnons, sans doute pour y remplir la même mission que Tite en Dalmatie et que Timothée lui-même à Ephèse [3]. La lettre de Pierre, qui remonte à la même époque, est adressée *aux chrétiens de Galatie* et des contrées environnantes. On est en droit d'inférer du ton qui y règne que les Eglises auxquelles il écrit sont dans un état prospère. Il ne leur adresse aucun reproche, il ne discute pas avec elles comme il l'eût fait, si elles eussent été dominées par de faux docteurs. Il expose les vérités capitales de l'Evangile sans commentaire, comme étant assuré d'être compris : la persécution est imminente en Galatie, et la fournaise est déjà allumée [4]. Les chrétiens de ces contrées en avaient ressenti les effets salutaires et le feu purifiant avait consumé l'ivraie. Eux aussi portaient sur leurs corps les flétrissures de Jésus-Christ [5].

[1] Gal. V, 15. — [2] Gal. VI, 12. — [3] 2 Tim. IV, 10. — [4] 1 Pierre IV, 12.
[5] Gal. VI, 27.

Si donc le judéo-christianisme s'est constitué au milieu d'eux, il n'y a pas pris racine. Il a pu provoquer une crise, mais une crise passagère. Toutefois, il reste dans l'air à l'état d'idée flottante, et le moment viendra où il deviendra une hérésie organisée.

Nous retrouvons les faux docteurs judaïsants dans une Eglise qui est certainement la plus prospère de celles qu'avait fondées saint Paul. Formée dans de graves et difficiles circonstances, éprouvée de bonne heure par la persécution, mûrie par de longues souffrances [1], l'Eglise de Philippes se signala par sa fidélité courageuse et son invariable attachement à la personne de Paul. Elle lui en donna des preuves nombreuses, en lui envoyant à plusieurs reprises des dons généreux [2]. Toutefois les avertissements de l'Apôtre font supposer que l'orgueil et l'esprit de rivalité commencent à percer à Philippes [3]. Il est certain que quelques germes de division, quelques racines d'amertume s'y étaient implantés [4]. Les fauteurs du judéo-christianisme y formaient une imperceptible minorité, mais ils cherchaient à racheter leur petit nombre par leur fanatisme; aussi saint Paul les traite-t-il avec une sévérité inaccoutumée : « Donnez-vous garde, écrit-il aux chrétiens de Philippes, des chiens; donnez-vous garde des mauvais ouvriers; donnez-vous garde de la fausse circoncision [5]. »

Les faux docteurs de Philippes unissaient à leur léga-

[1] Philipp. I, 27, 28. — [2] Philipp. IV, 14, 15.
[3] Philipp. II, 2. — [4] Philipp. IV, 2.
[5] Littéralement : *de la mutilation* (τὴν κατατομήν). (Philipp. III, 2.)

lisme une certaine immoralité qui allait jusqu'au plus grossier matérialisme[1], prouvant ainsi que, quand la religion est mise dans les formes et les cérémonies extérieures, elle n'a aucune action sur le cœur et sur la vie, et que le bigotisme s'associe parfaitement à la corruption. Ils ne purent ébranler, à Philippes, l'autorité de saint Paul; ils n'y réussirent pas davantage à Thessalonique. L'Eglise fondée dans cette ville fut l'un des joyaux de la couronne du grand missionnaire[2]. Elle se distingua promptement par sa piété, par sa charité, par sa fermeté dans les afflictions[3]. Peut-être faut-il attribuer à l'influence des idées juives la manière fausse et exagérée dont l'enseignement de l'Apôtre fut compris par quelques chrétiens. Quelques membres de l'Eglise de Thessalonique, surexcités par une interprétation erronée de la prophétie évangélique, s'étaient placés en dehors des conditions normales de la vie actuelle, en renonçant à leurs occupations ordinaires et même à tout travail, sous prétexte d'attendre le retour du Seigneur[4]. C'était une première manifestation des idées millénaires si répandues au second siècle et si profondément pénétrées d'éléments judaïques.

Le judéo-christianisme n'avait pas manqué de se transporter dans la grande métropole du monde antique. Il avait essayé de se glisser dans l'Eglise de Rome, et il y avait continué ses sourdes menées et ses intrigues. Mais c'est à tort qu'on lui attribue l'honneur d'avoir fondé cette importante Eglise et de l'avoir modelée à son

[1] Philipp. III, 18. — [2] 2 Thess. I, 4. — [3] 1 Thess. III, 6.
[4] 1 Thess. IV, 11; 1 Thess. II, 2; III, 10.

image[1]. Il suffit de lire l'épître aux Romains pour se convaincre que les païens convertis étaient en majorité parmi ceux auxquels saint Paul s'adressait. Il leur écrit comme étant du nombre de ces gentils auprès desquels il a été spécialement envoyé[2]. Il parle du peuple juif à ses lecteurs d'une manière toute générale, qui fait supposer qu'ils n'en font pas partie[3]. Enfin les noms romains abondent dans les salutations qui terminent la lettre. Les *Urbanus*, les *Appelles*, les *Hérodion*, les *Rufus* et les *Hermas* n'appartenaient pas à coup sûr à la synagogue. Nous ne nions pas qu'un certain nombre des chrétiens de Rome fussent sortis du judaïsme. La colonie juive de cette ville avait une très-grande importance[4]; elle avait son quartier à part, et, malgré le mépris dont elle était l'objet, elle avait recruté beaucoup de prosélytes. Il est probable que l'Evangile fut à Rome, comme partout, prêché d'abord dans les synagogues, et qu'il y gagna quelques adhérents, tout en rencontrant un accueil beaucoup plus empressé auprès des païens. On ignore quel fut le premier missionnaire qui annonça Jésus-Christ dans la capitale de l'empire; il est seulement prouvé, comme nous l'avons vu, que ce ne fut pas l'apôtre Pierre. L'Eglise de Rome fut fondée, comme Antioche, par la prédication de simples évangélistes. Elle n'exerça à ses débuts aucune influence prépondérante, malgré l'assertion des écrivains catholiques[5]; elle s'accrut considérablement pendant le séjour de saint Paul.

[1] Voir Baur, ouvrage cité, p. 59; — Schwegler, ouvr. cité, t. I, p. 167.
[2] Rom. I, 6; XI, 13. — [3] Rom. X, 1. — [4] Josèphe, *Ant.*, III, 3.
[5] Voir l'abbé Cruice, *Etude sur les Philosophoumena*, p. 238.

L'effroyable persécution déchaînée contre elle sous Néron révèle la grandeur de ses progrès. Elle n'avait pas été à l'abri des déchirements; les judéo-chrétiens fanatiques avaient cherché à contre-balancer le crédit de leur puissant adversaire. Ils avaient essayé d'ajouter un surcroît d'afflictions à sa captivité [1], mais ils avaient échoué honteusement dans leur tentative, car nous verrons l'influence de Paul prédominer à Rome d'une manière presque exclusive pendant un siècle entier.

C'est à Corinthe que le judéo-christianisme livra sa grande bataille contre l'apôtre des gentils. Il y trouva un milieu favorable pour se développer. Ces Grecs convertis avaient apporté dans l'Eglise l'esprit subtil et mobile de leur race; leur ancienne nature était imparfaitement domptée. Grands disputeurs, ils aimaient à disserter sur l'Evangile comme autrefois quelques-uns d'entre eux l'avaient fait sur la philosophie. L'Eglise de Corinthe avait reçu en abondance les dons du Saint-Esprit, et spécialement les dons les plus brillants, ceux qui portaient davantage un caractère merveilleux; elle en avait tiré un grand orgueil et elle était dans cette disposition dangereuse où l'on cherche bien plus à exploiter la vérité dans l'intérêt de sa propre gloire, qu'à la servir avec humilité et fidélité [2]. On comprend quelle influence durent promptement y acquérir les faux docteurs que nous avons vus, en Galatie, déployer tant d'habileté et de passion. De violentes discussions furent soulevées par eux à Corinthe; la piété et la charité se refroidirent, et

[1] Philipp. I, 16. — [2] 1 Cor. IV, 18-20.

la voix de Dieu se perdit en quelque sorte dans ce bruit confus de paroles discordantes. De graves désordres furent la conséquence de cet état de choses. Le lien de la fraternité était rompu par l'esprit de rivalité et d'orgueil. Aussi les chrétiens de Corinthe se mirent à discuter leurs intérêts temporels avec autant d'aigreur que leurs idées particulières; ils engagèrent entre eux des procès et les portèrent devant les tribunaux païens [1]. Le sentiment de l'égalité des croyants devant Dieu s'affaiblit dans la même proportion que la fraternité chrétienne. Les distinctions mondaines tendaient à reparaître, non-seulement à l'heure du culte, comme dans les Eglises si sévèrement flagellées par la parole indignée de Jacques, mais encore dans ces repas destinés à effacer toute différence de rang et de position entre les chrétiens. Les riches venaient étaler leur profusion aux tables de l'agape, et insulter en quelque sorte à la pauvreté de leurs frères indigents au lieu d'y suppléer [2]. Enfin, juste châtiment de cet orgueil, d'affreux scandales déshonoraient l'Eglise de Corinthe. Les vices les plus honteux du paganisme y avaient fait invasion; elle allait même jusqu'à tolérer un incestueux dans son sein [3].

Tous ces désordres étaient en définitive les fâcheux effets de l'esprit de division qui avait atteint à sa source même la piété des Corinthiens. D'après la première lettre que saint Paul leur adressa nous voyons que quatre partis étaient en présence au milieu d'eux, le parti de Paul et celui d'Apollos, le parti de Céphas et celui de Christ [4].

[1] 1 Cor. VI, 1. — [2] 1 Cor. XI, 20, 21. — [3] 1 Cor. V, 1. — [4] 1 Cor. I, 12.

Les deux premiers se distinguaient plutôt par des préférences personnelles que par des divergences de vues. Apollos professait les mêmes principes que Paul; il le regardait comme son maître, et rien ne serait plus injuste que de lui imputer la formation d'une secte à Corinthe. Il est probable que par sa grande éloquence et sa vaste science il avait su donner un attrait particulier à l'exposition de la vérité. On voit par l'épître aux Hébreux avec quel art il savait la présenter. Il mettait au service de Jésus-Christ l'habileté dialectique toujours féconde en ingénieux rapprochements, qui faisait la gloire des synagogues d'Alexandrie; il avait acquis ainsi une prodigieuse influence dans une Eglise où l'on était encore beaucoup trop sensible aux attraits de la sagesse humaine. Apollos ne lui faisait aucune concession; lui aussi prêchait la folie de la croix, mais il la présentait sous une forme savante et philosophique. C'était cette forme que l'on idolâtrait à Corinthe, sans s'attacher à la doctrine qu'elle enveloppait. Il y avait donc une exagération coupable dans l'enthousiasme que l'on professait pour Apollos, et Paul la signale avec une admirable délicatesse, ne faisant point remonter ses reproches à celui qui était l'objet innocent de cette admiration fanatique, mais y démêlant avec la sûreté de son coup d'œil la préoccupation immodérée de l'éloquence humaine et un attrait dangereux pour une habile argumentation [1].

Du reste, Paul n'est pas moins sévère pour ses propres partisans, car eux aussi formaient un parti. Ils

[1] 1 Cor. II, 1.

s'étaient attachés à sa personne plus encore qu'à la vérité, et ils mettaient autant de passion à le défendre que ses adversaires en mettaient à l'attaquer [1]. Ils avaient en outre tiré de fausses conséquences de ses principes; ils les avaient exagérés dans la pratique; ils ne savaient pas comme saint Paul unir la charité à la fidélité, et dans l'orgueil de leur supériorité intellectuelle ils froissaient la conscience timorée de leurs frères. Ce qu'il y avait de plus grave chez eux, c'est qu'ils se mettaient en opposition ouverte avec l'arrêté du concile de Jérusalem qui concernait les viandes sacrifiées aux idoles; ils refusaient ainsi d'entrer dans le système de concessions réciproques qui devait amener graduellement l'émancipation de l'Eglise. C'est par là qu'ils montraient une tendance étroite et sectaire. Ils portaient un esprit charnel dans la manière dont ils défendaient de grands principes et soutenaient une noble cause. Avec plus de charité et d'humilité ils eussent formé l'Eglise véritable de Corinthe, au lieu de n'être qu'un parti de plus dans son sein pour la ruiner et la déchirer,

Le parti de Céphas ou de Pierre avait pour chefs les faux docteurs judaïsants. Ils se couvraient bien à tort du nom vénéré de Pierre, comme les partisans d'Apollos abusaient malgré lui de son nom. L'épître aux Galates nous a déjà appris la tactique de ces faux docteurs : ils opposaient à saint Paul les douze apôtres, comme investis d'une autorité bien supérieure à la sienne. Le parti de Céphas s'attachait donc, à Corinthe

[1] 1 Cor. III, 4.

comme en Galatie, à dénier à Paul ses titres à l'apostolat. Il n'y avait pas de plus sûr moyen de ruiner son œuvre; car une fois son autorité écartée, il devenait facile de faire revivre les préjugés juifs, et Pierre n'était pas là pour démentir ceux qui le faisaient parler. Les ennemis de Paul mirent tout en œuvre pour détacher de lui les Corinthiens. Ils paraissent avoir à Corinthe plus qu'ailleurs dirigé leurs coups contre sa personne, car son apologie porte plus sur lui-même que sur sa théologie; on voit qu'il a été attaqué sur tous les points à la fois. Les faux docteurs avaient cherché d'abord à jeter de la défaveur sur la simplicité un peu nue de son enseignement; ils s'étaient même raillés de sa faiblesse corporelle et de ses souffrances. « Ses lettres, disait-on, sont à la vérité graves et fortes, mais la présence de son corps est faible et sa parole est méprisable [1]. » Non contents de contester son apostolat au point de vue légal, ses détracteurs l'avaient contesté au point de vue moral et chrétien en dénigrant ses travaux missionnaires [2], arrachant à son humilité cette protestation énergique : « J'estime que je n'ai été en rien inférieur aux autres apôtres [3]. »

Paul mentionne un quatrième parti, qu'il appelle le parti de Christ [4]. On a voulu y voir une simple fraction du parti de Céphas, qui se serait distinguée par un fanatisme judaïsant dépassant toute mesure [5]. Mais il est im-

[1] 2 Cor. X, 11. — [2] 2 Cor. XI, 22, 24. — [3] 2 Cor. XI, 5.
[4] Ἐγὼ δὲ Χριστοῦ. (1 Cor. I, 12.)
[5] Schwegler, *Nachapost. Zeit.*, I, 161. — Baur, *Das Christ. der drei erst. Jahrh.*, 57, 58. — Reuss, *Geschichte des N. T.*, p. 55.

possible de tracer une ligne de démarcation un peu nette entre deux tendances si semblables. Il n'est pas de secte qui n'ait ses partisans modérés et ses disciples exaltés, et s'il fallait donner des noms différents à ces nuances, les subdivisions se multiplieraient à l'infini. D'autres théologiens ont vu dans le parti de Christ un parti exclusivement païen, formé de Grecs convertis qui cherchaient à transplanter les spéculations de la philosophie dans l'Eglise, et qui, rejetant dédaigneusement l'autorité apostolique, prétendaient avoir seuls compris la pensée de Jésus-Christ et relever directement de lui [1]. Mais cette explication ne repose sur aucun fondement; la désignation du parti *de Christ* indique une origine hébraïque; on concevrait difficilement qu'une tendance helléniste eût donné ce nom théocratique au Seigneur. Il nous semble que sans recourir à une troisième hypothèse aussi peu fondée, celle d'un mysticisme transcendant qui aurait prétendu à une communication directe par visions avec le Seigneur [2], on peut combiner heureusement les deux premières.

Le parti de Christ est bien d'origine juive, mais il appartient à ce judaïsme éclectique de l'époque, pénétré d'éléments païens et plus ou moins altéré par le dualisme oriental. Il est notoire que dans ces temps de syncrétisme universel un grand nombre de juifs, soit à Alexandrie, soit en Judée, soit ailleurs, avaient subi fortement l'influence des idées étrangères. Nous en

[1] Néander, *Pflanz.*, t. I, p. 383.

[2] De Wette, *Comment. in Corinth. Brief.* Einleit., 3, 4.— Schenkel, *Inquisitio critica historica de Eccles. Corinth.*, p. 90.

avons déjà fourni des preuves abondantes, et nous en trouverons de nouvelles dans l'étude des hérésies de Colosses et d'Ephèse. Or Paul nous apprend qu'une fraction de l'Eglise de Corinthe professait les principes d'un faux spiritualisme au sujet de la résurrection des corps [1], et inclinait à l'ascétisme absolu dans le mariage [2]. Ces opinions procédaient d'un dualisme plus ou moins conséquent. Ces chrétiens ne pouvaient appartenir ni au parti de Paul, ni à celui d'Apollos, ni surtout à celui de Pierre, car rien n'était plus opposé au légalisme pharisaïque. Nous sommes fondés à reconnaître en eux le quatrième parti désigné par l'Apôtre comme parti de Christ. Il avait probablement pris ce nom sacré pour établir sa supériorité sur tous les autres; peut-être quelques-uns de ses adhérents se vantaient-ils d'avoir été en relation directe avec le Seigneur ou bien s'appuyaient-ils sur quelque fragment de ses discours mal compris et détournés de leur vrai sens. Ainsi dans cette mêlée des disputes de l'Eglise de Corinthe, toutes les erreurs s'entre-choquaient. Les racines d'amertume, qui devaient plus tard porter tant de fruits mortels, s'étaient implantées sur ce sol fertile, dont l'ancienne culture, raffinée et brillante, était encore imparfaitement renouvelée par l'esprit de Dieu.

Les lettres de Paul aux Corinthiens eurent les résultats les plus heureux. Déjà dans la seconde on voit qu'il a ressaisi la direction des esprits dans cette Eglise qui lui

[1] « Comment quelques-uns d'entre vous disent-ils qu'il n'y a point de résurrection? » (1 Cor. XV, 12, 38.)

[2] 1 Cor. VII, 1-4.

devait tant de reconnaissance. Son désintéressement héroïque, qui le poussait à refuser tout secours d'argent dans la crainte de prêter le moindre prétexte à ses accusateurs; ses paroles, tantôt embrasées du feu de sa charité, tantôt trempées de ses larmes, tantôt acérées comme un glaive de Dieu; ses souffrances surtout, peintes par lui avec une éloquence si émue; tout ce que renferment et rappellent ses inimitables lettres, lui ramena le cœur des Corinthiens. Comment auraient-ils résisté à des appels comme ceux-ci : « Je n'écris pas ces choses pour vous faire honte, mais je vous avertis comme mes chers enfants; car quand vous auriez dix mille maîtres en Jésus-Christ, néanmoins vous n'avez pas plusieurs pères, car c'est moi qui vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Evangile [1]. » Le parti judéo-chrétien fut vaincu à Corinthe comme à Philippes et en Galatie. Nous avons ainsi réduit à sa juste valeur l'assertion que l'Eglise du premier siècle aurait été divisée en deux fractions à peu près égales, qui auraient eu chacune à leur tête des apôtres, et qui, pour ne pas pousser la rupture et la lutte jusqu'aux derniers scandales, auraient été forcées de se rapprocher l'une de l'autre par une série de combinaisons diplomatiques. Le judéo-christianisme n'a été vraiment puissant que pendant la période où il n'avait pas conscience de lui-même avant que la question de l'universalisme chrétien eût été posée. Mais depuis le concile de Jérusalem il n'a eu aucun apôtre pour le défendre, tous ont admis l'abrogation de la circonci-

[1] 1 Cor. IV, 14, 15.

sion pour les païens convertis. Il a pu soulever de violents orages dans de jeunes Eglises dont il surprenait et exploitait l'inexpérience, mais il n'a pu nulle part résister à la polémique de saint Paul ; à la fin de cette période il tend déjà à s'organiser comme secte et comme hérésie en dehors de l'Eglise. L'histoire du second siècle établira clairement sa défaite complète au premier.

§ II. — *Hérésies dualistes en Crète, à Colosses et à Ephèse.*

L'hérésie judaïsante ne fut pas la seule contre laquelle Paul eut à lutter. Dans les Eglises de Crète, à Colosses et à Ephèse, il se trouva en présence de l'antique dualisme oriental, si puissant à cette époque, non-seulement parce qu'il renfermait le dernier mot des religions et des philosophies païennes, mais encore parce qu'il semblait tenir en réserve de précieux trésors de connaissance et garder sous le voile de ses mystères de suprêmes ressources pour l'humanité. Nous l'avons décrit avec assez de soin dans notre Introduction pour que nous nous bornions maintenant à caractériser la forme spéciale qu'il revêtit à son premier contact avec le christianisme. L'île de Crète était un milieu très-favorable au développement d'une hérésie dualiste, car les idées pythagoriciennes y avaient obtenu un grand crédit. Epiménide, le poëte crétois cité par saint Paul, s'en était inspiré. Quant à Ephèse, on sait qu'elle était devenue la métropole de l'Asie Mineure et un centre religieux important entre l'Orient et l'Occident. Il suffit

de se souvenir que Colosses était une ville phrygienne pour comprendre la prompte apparition de l'hérésie dans l'Église qui y avait été fondée par un disciple de Paul. Avant de retracer l'histoire des fausses doctrines signalées par l'Apôtre, nous devons rappeler la première tentative connue de combiner le christianisme avec la théosophie orientale : nous voulons parler du système de Simon le Magicien. La découverte des *Philosophoumena* a confirmé l'opinion unanime des Pères, qui voyaient en lui le premier des hérétiques. Nous avons analysé son bizarre système sous sa première forme, tel qu'il l'avait élaboré avant de connaître la religion nouvelle. Il ne nous reste plus qu'à l'étudier sous sa forme définitive en rappelant succinctement ses principes fondamentaux. Cette exposition nous servira à mieux comprendre les hérésies de Colosses et d'Éphèse, car elles appartiennent au même courant d'idées.

Nous avons vu que le principe premier de toutes choses dans ce bizarre système est une puissance obscure et mystérieuse, espèce de virtualité infinie[1]. Ce premier principe est le feu : il est d'abord caché et invisible, purement virtuel; mais il est destiné à passer de la virtualité à l'actualité, à la réalité[2]. Simon le compare à un arbre : les racines plongeant dans le sol correspondent au feu caché et virtuel; le tronc, les branches et

[1] Ἀπέραντον δὲ εἶναι δύναμιν ὁ Σίμων προσαγορεύει τῶν ὅλων τὴν ἀρχήν. (*Philosophoumena*, 163.)

[2] Ἀλλὰ γὰρ εἶναι τὴν τοῦ πυρὸς διπλῆν τινα τὴν φύσιν, καὶ τῆς διπλῆς ταύτης καλεῖ τὸ μέν τι κρυπτὸν, τὸ δέ τι φανερόν. (*Philos.*, 90.)

les feuilles au feu manifesté [1]. Dans la virtualité infinie sont renfermés toutes les racines, tous les germes du monde, et tout d'abord les deux grands principes opposés qui constituent le dualisme : le principe mâle, actif, spirituel ou l'*esprit*, et le principe féminin, réceptif, ou l'*idée* [2]. L'esprit représente le principe actif, l'idée le principe passif. En passant de la virtualité à l'actualité, l'*esprit* devient le ciel, l'*idée* devient la *terre*. La création est une manifestation nécessaire du premier principe; par elle il passe de la possibilité à la réalité [3]; s'il ne se réalisait pas de cette manière, il resterait à l'état de virtualité pure, comme la géométrie dans l'esprit du géomètre ou la grammaire dans l'esprit du grammairien [4]. Il y a dans chaque être un germe immortel et bienheureux *qui a été*, *qui est* et *qui sera*. C'est une parcelle de ce premier principe qui a été virtualité, qui est énergie et réalité dans le monde, et qui revient incessamment à sa virtualité essentielle pour prendre à l'infini de nouvelles formes. Ce premier principe est la force unique répandue en haut, en bas, s'enfantant, se cherchant elle-même, se perdant, se retrou-

[1] *Philos.*, 164.

[2] Νοῦν καὶ ἐπίνοιαν. (*Philos.*, 161.) L'esprit est le principe actif, l'idée le principe passif. Simon comptait six racines des choses divisées par couples : l'esprit et l'idée, la voix et le nom, la conclusion et la réflexion. En passant de la virtualité à la réalité, ils prennent d'autres noms, et nous avons ainsi trois couples nouveaux : le ciel et la terre, le soleil et la lune, l'air et l'eau.

[3] Τὸ πνεῦμα ἐὰν μὴ ἐξεικονισθῇ μετὰ τοῦ κόσμου ἀπολεῖται, δυνάμει μεῖνον μόνον καὶ μὴ ἐνεργείᾳ γενόμενον. (*Philos.*, 167.)

[4] Ἑστὼς ἄνω, ἐν τῇ ἀγεννήτῳ δυνάμει, στὰς κάτω, ἐν τῇ ῥοῇ τῶν ὑδάτων, ἐν εἰκόνι γεννηθεὶς, στησόμενος ἄνω, παρὰ τὴν μακαρίαν ἀπέραντον δύναμιν ἐὰν ἐξεικονισθῇ. (*Philos.*, 171.)

vant; elle est sa propre mère, son propre père, sa propre sœur, sa propre fille, racine unique de toutes choses, principe mâle et femelle[1]. L'homme est comme le résumé du monde, il est un parfait microcosme; il renferme le feu virtuel et le réalise dans son double élément.

Il n'était pas possible de formuler plus hardiment le panthéisme. Simon le Magicien revêtait ces idées de symboles sacrés, qu'il empruntait d'abord à l'Ancien Testament. Il s'efforçait de faire cadrer avec ses théories le récit de la création. Il voyait dans les six jours de l'œuvre créatrice les six racines de l'univers renfermées dans la virtualité infinie. Le septième jour figurait le principe premier, alors qu'il se ressaisit lui-même dans l'univers. Le ciel et la terre exprimaient la dualité première de l'esprit et de l'idée[2]. La description du paradis devenait à ses yeux l'histoire allégorique de la création de l'homme développée dans le Pentateuque[3]. Ainsi se retrouve déjà chez le père de la gnose cette tendance de toutes les hérésies gnostiques à transformer la révélation en cosmogonie. Mais Simon le Magicien ne se contentait pas de dénaturer à son profit le sens de l'Ancien Testament; il abusait également des paroles de Jésus-Christ. Il paraît qu'il avait mêlé à son panthéisme certaines idées émanatistes encore mal digérées.

Le passage de la virtualité à l'actualité ne se serait

[1] Αὐτῆς μήτηρ, αὐτῆς πατήρ, αὐτῆς ἀδελφή, αὐτῆς σύζυγος, αὐτῆς θυγάτηρ. (*Philos.*, 171.) Ἀρσενόθηλυς δύναμις. (*Philos.*, 173.)
[2] *Philos.*, 167. — [3] *Philos.*, 168, 169.

pas effectué sans désordre; après que l'esprit eut enfanté, par son union avec l'idée, les anges, ceux-ci par jalousie se seraient emparés de leur mère et l'auraient emprisonnée dans les liens du corps [1]. Retenue captive dans le monde inférieur, elle se serait personnifiée dans une femme admirablement belle, reparaissant dans l'histoire sous des noms divers d'époque en époque. Jadis elle a pris les traits de cette fameuse Hélène dont la beauté fatale a allumé la guerre de Troie. Nous avons vu que Simon prétendait la reconnaître dans une courtisane de Tyr dont il avait fait sa compagne. Lui-même se donnait comme l'incarnation du principe rationnel destiné à l'affranchir [2]. Ainsi la chute n'est pas autre chose que la matérialisation, et la rédemption consiste à se débarrasser des liens corporels. Il ne paraît pas toutefois que la doctrine de Simon poussât ses disciples à l'ascétisme. Au contraire, ils se livraient aux plus abominables désordres sous prétexte de célébrer le vrai repas eucharistique, et ils décoraient leurs infamies du nom d'amour parfait [3].

C'est qu'en effet le dualisme produit aussi bien l'ex-

[1] Ici les *Philosophoumena* présentent une lacune. On y lit simplement ces mots : μετενσωματουμένην ὑπὸ τῶν ἀγγέλων (p. 174, 1). Irénée, si incomplet sur l'ensemble du système, nous donne le commentaire de cette phrase : « *Ennoiam* generare angelos et potestates a quibus et mundum hunc factum dixit. Posteaquam generavit eos hæc detenta est ab ipsis propter invidiam, quoniam nollent progenies alterius cujusdam putari esse. » (Irénée, *Contr. Hæres.*, I, c. XXIV.) Comparez Epiphane, I, 21.

[2] Nous avons déjà combattu l'idée que Simon fût l'incarnation du principe premier. (Voir Ier vol., p. 397.)

[3] Μακαρίζουσιν ἑαυτοὺς ἐπὶ τῇ ξένῃ μίξει, ταύτην εἶναι λέγοντες τὴν τελείαν ἀγάπην. (*Philos.*, 175.)

trême licence que l'extrême ascétisme. Les uns s'imaginent triompher de l'élément matériel en se mettant au-dessus de toute contrainte, tandis que les autres ne pensent jamais l'avoir assez anéanti par des privations immodérées. Simon le Magicien avait adopté la première méthode, et ses disciples l'exagérèrent après lui. Il se posait comme le grand libérateur, comme le Christ véritable. Il disait qu'il avait paru comme le Fils en Judée, comme le Père en Samarie et comme le Saint-Esprit au milieu des nations [1] ; mais que, sous ces noms divers ou sous d'autres encore, il avait toujours accompli la même mission, qui consistait à délivrer l'idée des liens corporels. A cette intention il a pris une forme semblable aux puissances inférieures et il s'est soumis à une apparente souffrance [2]. La parabole de la brebis perdue figurait, d'après Simon, son œuvre rédemptrice. Ne cherchait-il pas, comme le bon pasteur, cette Hélène infortunée, objet de ses compassions, qui s'était égarée dans le monde inférieur comme la brebis dans le désert [3] ? Il opérait son salut en se révélant à elle, et il devait la ramener dans le séjour supérieur d'où elle était tombée. Cette Hélène infortunée, personnification de l'idée retenue captive dans les liens de la nature, se

[1] *Philos.*, 175. — M. Bunsen (*Hippolytus*, I, 38, 39), prétend que Simon aurait parlé, dans ce passage, de Jésus-Christ et non de lui même. Nous ne pouvons partager cette opinion, car évidemment Simon se donne comme le libérateur d'Hélène, le sauveur de la brebis perdue. C'est donc bien lui qui est le Christ ; son docétisme lui permettait d'admettre des mutations de formes et de noms à l'infini.

[2] Δεδοκηκέναι πεπονθότα. (*Philos.*, 175.)

[3] Ταύτην τὸ πρόβατον τὸ πεπλανημένον. (*Philos.*, 174.)

retrouve en chaque homme, puisqu'il est un microcosme parfait et contient en lui tous les éléments du monde. L'œuvre d'affranchissement doit donc se poursuivre en chaque individu. Aussi Simon promettait-il le salut à tous ceux qui croiraient en lui et se réclameraient de son nom [1]. On s'explique facilement l'importance de la magie dans un système où il s'agissait avant tout de combattre contre les anges créateurs du monde et de vaincre des puissances cosmogoniques. Le point de vue moral était ainsi complétement sacrifié. Le mal n'a pas pour cause la volonté humaine pervertie, il résulte de la création angélique, et chaque homme est ce qu'il est de par cette création [2] : il est par conséquent sous le joug de la fatalité. Simon prétendait être seul capable de procurer l'affranchissement par sa doctrine et ses sortiléges [3].

Nous ne possédons aucun renseignement certain sur l'histoire de Simon le Magicien ou sur celle de son école. Nous avons déjà eu l'occasion de réfuter la légende de son séjour à Rome et de sa lutte avec saint Pierre. Il nous paraît probable qu'il aura recruté prin-

[1] Οὕτως τοῖς ἀνθρώποις σωτηρίαν παρέσχε διὰ τῆς ἰδίας ἐπιγνώσεως. (*Philos.*, 175.)

[2] Οὐ φύσει καλὸς ἀλλὰ θέσει. (*Philos.*, 176.)

[3] Il faut établir une certaine distinction entre le système de Simon et les développements qu'il a reçus de ses disciples. Ainsi nous pensons que l'opposition si tranchée entre l'Ancien et le Nouveau Testament, formulée dans ces mots : « Les prophéties ont été inspirées par les anges créateurs du monde » (*Phil.*, 175), est plutôt du fait des disciples que de celui du maître. En effet, Simon, dans beaucoup de passages, s'appuie librement sur l'Ancien Testament. D'ailleurs, cette idée n'a eu ce degré de précision que bien plus tard. Au premier siècle le dualisme cherchait encore à s'abriter à l'ombre du judaïsme.

cipalement ses disciples en Samarie et dans les contrées environnantes [1]. Son système a une parenté évidente avec les superstitions phéniciennes telles que les *Philosophoumena* nous les font connaître. Nous sommes donc en droit de supposer que son influence directe ou indirecte n'aura pas été étrangère à la formation des hérésies signalées par saint Paul.

Ces hérésies se réduisent à une seule et même tendance à la fois judaïsante et dualiste, dont l'Apôtre signale avec soin les diverses phases. En Crète, à Colosses et à Ephèse, nous retrouvons le même fond d'idées, les mêmes principes, avec cette différence qu'en Crète les fausses doctrines sont encore en dehors de l'Eglise dont elles menacent de forcer l'entrée [2], tandis qu'à Colosses et à Ephèse elles ont fait invasion parmi les chrétiens et ont amené de tristes naufrages [3]. L'avenir paraît encore plus sombre que le présent, et l'Apôtre prévoit un développement effrayant de ces germes funestes [4]. Mais en Crète, comme à Colosses et à Ephèse, les faux docteurs sont sortis du judaïsme et en représentent la tendance ascétique et théosophique [5]. C'est ce qui res-

[1] Les fables des *Clémentines*, qui font voyager Simon dans les villes de la Syrie et de la Phénicie, reposent peut-être sur des traditions locales.

[2] Εἰσὶ γὰρ πολλοί, μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς. (Tite I, 10.)

[3] Τίνες περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν. (1 Tim. I, 19; V, 21.)

[4] Tim. III, 2.

[5] Comp. Tite III, 19, et Tim. I, IV, 7. — Voir une excellente dissertation sur ce point de la brochure de Mangold : *Die Irrlehrer der Pastoralbriefe*. Marburg, 1856. Il réfute très-bien Credner et Thiersch, qui prétendaient que les hérésies combattues par saint Paul étaient multiples. Credner (*Einleit in N. Test.*, I, 348) comptait quatre hérésies différentes : 1° deux en Crète, une judaisante et une sortie du paganisme; il se fondait

sort avec évidence des divers traits par lesquels saint Paul nous les fait connaître. Ils sont Juifs d'origine et ils ont la prétention d'être versés dans la connaissance de la loi [1]. Ils se distinguent par leur austérité apparente. Ils chargent les chrétiens de préceptes ascétiques, leur disant sans cesse : *Ne mange point de ceci, n'en goûte pas, n'y touche pas* [2]. Ils se donnent ainsi quelque air de sagesse en n'épargnant point le corps. Semblables au parti de Christ à Corinthe, ils condamnent le mariage [3] et ils arrivent par une conséquence naturelle de leurs principes à nier la résurrection des corps, et à prétendre qu'il n'y a pas d'autre résurrection que celle de l'âme renouvelée par Jésus-Christ [4]. Cet ensemble de vues procédait évidemment d'une philosophie dualiste qui assimilait la matière au mal. Ces hérétiques ne se contentaient pas de mettre le dualisme en pratique, ils le formulaient et ils s'efforçaient de lui donner une base spéculative; ils s'occupaient de fables et de questions folles, roulant sur la doctrine des anges [5]. Nous savons déjà par le système de Simon le Magicien que la doctrine des anges s'associait à une théorie d'émanation encore confuse et incomplète. Nous reconnaissons dans

sur Tite I, 10 (μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς), mais il n'est question dans ce passage que d'une seule hérésie judaïsante; 2° deux hérésies à Ephèse, une déjà formée et une en préparation (2 Tim. III, 2); mais Paul parle évidemment des développements d'une seule hérésie.

[1] Νομοδιδάσκαλοι. (1 Tim. I, 7.) Les hérétiques de Colosses sont aussi des Juifs. (Coloss. II, 16.)

[2] Coloss. II, 21. Comp. Tite I, 15.

[3] Κωλυόντων γαμεῖν. (1 Tim. IV, 3.)

[4] Λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγόνεναι. (2 Tim. II, 18.)

[5] 1 Tim. I, 4; 2 Tim. IV, 4; Coloss. II, 18.

ces vaines spéculations cette science faussement ainsi nommée condamnée par l'Apôtre [1]. Ces hérétiques imitaient aussi Simon le Magicien en exploitant à leur profit les saintes Ecritures et en les tordant pour en tirer la confirmation de leurs idées favorites. Ils interprétaient allégoriquement la partie historique de l'Ancien Testament et couvraient ainsi leurs erreurs monstrueuses d'un voile sacré [2].

[1] 1 Tim. VI, 20.

[2] C'est le sens que nous donnons aux mots *généalogies qui n'ont point de fin* (1 Tim. I, 4). On a voulu y voir les *généalogies* des *Eons,* dans le système émanatiste; mais cela supposerait un gnosticisme beaucoup plus avancé que celui qui nous est ici dépeint. Mangold établit que jamais le mot de généalogie n'a été pris dans ce sens dans les systèmes gnostiques. Il cite, après Dæhne, un passage de Philon qui justifie notre interprétation. Philon, en effet, après avoir divisé le Pentateuque en deux parties, la première concernant les lois et les ordonnances, et la seconde les documents historiques, établit encore dans cette dernière deux sous-divisions : la partie historique proprement dite et la partie *généalogique :* Ἐστὶν οὖν τοῦ ἱστορικοῦ, τὸ μὴν περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τὸ δὲ γενεαλογικὸν· τοῦ δὲ γενεαλογικοῦ, τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν, τὸ δὲ αὖ περὶ τιμῆς δικαίων. « Des généalogies, une partie porte sur les châtiments des méchants, et une autre sur les récompenses des justes. » Philon, *De Vita contemplativa,* α. ο. θ. § 4.) Ainsi les généalogies, d'après lui, doivent servir à montrer le châtiment des méchants et la récompense des justes. Il est évident qu'elles ne peuvent le faire que quand elles sont interprétées allégoriquement. Or on sait que Philon trouvait dans les généalogies toute une psychologie. Les noms figuraient pour lui les états de l'âme (τρόποι τῆς ψυχῆς). Il est facile de se représenter quel parti les hérétiques judaïsants pouvaient tirer des innombrables généalogies de l'Ancien Testament. Ce qui nous a décidé pour cette explication de Dæhne et de Mangold, c'est un passage des *Philosophoumena* non cité par le dernier, et qui renferme précisément un exemple de cet emploi mythique des généalogies de la part de ces hérétiques *Ophites,* que l'on peut regarder comme les successeurs immédiats des faux docteurs signalés dans les épîtres pastorales. Nous y lisons ce qui suit : « Les *Séthiens* (une des nombreuses ramifications des Ophites) disent que Moïse appuie leur doctrine quand il dit que dans le paradis, Adam, Eve et le serpent étaient au nombre de trois, et quand il nomme Caïn, Abel et Seth, ou encore Sem,

La question qui se pose maintenant est de savoir à quelle secte connue se rattachaient ces premiers hérétiques. On les a présentés comme professant un gnosticisme déjà complet et systématisé, en tout point semblable à celui du second siècle, et l'on s'est servi de cette hypothèse pour contester l'authenticité des épîtres pastorales [1]. Mais les traits généraux dont se sert l'Apôtre pour nous représenter les faux docteurs d'Ephèse se rapportent bien mieux à une première ébauche du gnosticisme qu'à un système achevé et coulé tout d'une pièce comme celui de Valentin et de Marcion. Il est évident, d'après la lettre aux Corinthiens, que les idées dualistes et ascétiques étaient en fermentation dans les Eglises d'alors comme dans le monde entier. Cette fermentation devait être bien plus prononcée dans des villes comme Colosses et Ephèse. Un mouvement aussi important que le gnosticisme a dû être préparé de longue main comme tous les grands mouvements de l'esprit humain. Il a existé à l'état de tendance longtemps avant de s'être constitué en école philosophique. Le système de Simon le Magicien prouve l'existence d'ébauches gnostiques dès le premier siècle.

Les hérésies de Colosses et d'Ephèse ne doivent pas être exclusivement rapportées à la direction ascétique du

Cham et Japhet; enfin quand il parle des trois patriarches Abraham, Isaac et Jacob. (Ὅταν λέγῃ τρεῖς πατριάρχας Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ.) (*Philos.*, 143.)

[1] Baur, *Die sogenannten Pastoralbriefe*. — Schwegler, *Nachapost. Zeit.*, II, 142. — Voir l'excellente réplique de M. Reuss : *Geschichte der Heil. Schr. N. T.*, 115, 116.

judaïsme [2]. L'influence des idées païennes a eu selon nous une grande part sur la formation des fausses doctrines dénoncées à Tite et à Timothée. Sans doute cette influence est déjà sensible dans la direction ascétique du judaïsme. L'école juive d'Alexandrie est un produit du platonisme et des religions orientales. Les esséniens ont transplanté sur la terre de Judée le dualisme de Philon en lui donnant un caractère plus pratique. Eux aussi admettaient l'éternelle opposition entre l'esprit et la matière: ils voyaient dans le corps la prison de l'âme, la véritable cause du mal, et à l'exemple des thérapeutes d'Alexandrie ils professaient l'ascétisme le plus exagéré [2].

Toutefois nous sommes porté à admettre que les hérétiques de Colosses, d'Ephèse et de Crète n'ont pas seulement subi indirectement l'influence païenne au travers d'une secte juive, mais qu'ils ont encore emprunté au paganisme des éléments nouveaux et qu'ils sont arrivés à un dualisme plus tranché. Ils ont incontestablement puisé leurs premières inspirations dans l'essénisme ou dans la doctrine de Philon puisqu'ils étaient sortis du judaïsme; mais ils avaient dépassé de beaucoup ce panthéisme mitigé. Nous ne pouvons voir en eux de purs esséniens ni de purs alexandrins. Il n'est pas prouvé que les premiers aient exercé une propagande active en dehors de la Judée, et quant aux seconds, ils ne formaient école qu'en Egypte. Les idées fondamentales des uns et des autres étaient dans l'atmosphère morale de l'époque; c'était « la puissance répandue dans les airs. »

[1] Josèphe, *Bell. judaic.*, II, 8-11. — [2] C'est l'hypothèse de Mangold.

Ces idées devaient avoir des manifestations variées, partout où elles rencontreraient un sol favorable pour s'implanter, et quel sol eût été plus favorable que la province de Phrygie, au centre de laquelle l'Eglise de Colosses était placée? Les mystères de Cybèle ou de la grande déesse, d'Athis, de Pan, de Bacchus, étaient inspirés par le panthéïsme dualiste qui produisait à la fois le dévergondage le plus infâme et l'ascétisme effréné. Saint Hippolyte nous apprend que les hérésies du commencement du second siècle, c'est-à-dire les hérésies qui ont immédiatement succédé à celles que combat saint Paul, ont abondamment puisé dans ces mythes et ces mystères [1]. Il déclare en même temps que longtemps avant d'éclater elles ont couvé dans l'ombre. « Cette hydre, dit-il, qui a vomi tant de blasphèmes contre le Christ, a été cachée pendant de longues années [2]. » Le système de Simon le Magicien, qui remonte au même temps, était fortement imprégné d'éléments empruntés au panthéisme oriental. Il nous paraît donc probable que les hérétiques de Colosses et d'Ephèse ont composé un mélange hybride des idées juives et des idées païennes. Il n'est pas possible de présenter un tableau exact de leur système. Il suffit de savoir qu'il poussait à l'ascétisme en s'appuyant sur un ramassis de vaines fables et sur des principes émanatistes, pour y reconnaître une sorte de gnosticisme anticipé. A de fausses et vaines

[1] Ζητοῦσι δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν γραφῶν, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἀπὸ τῶν μυστικῶν. (*Philos.*, 98, 99, 117, 119.)

[2] Ὧν πολλοῖς ἔτεσιν ἔλαθεν ἡ κατὰ Χριστοῦ δυσφημία. (*Philos.*, 123.)

spéculations l'apôtre Paul oppose la grande et féconde spéculation chrétienne, celle qui n'admet d'autre intermédiaire entre Dieu et le monde que le Fils éternel, qui est l'image empreinte de sa personne, « par qui et pour qui toutes choses ont été créées[1]. » Il montre vaincues a la croix toutes les puissances malfaisantes par lesquelles la fausse gnose essayait de combler l'abîme entre la terre et le ciel[2]. Il s'attache surtout à signaler les dangers de l'hérésie au point de vue de la vie chrétienne. Il représente les faux docteurs se glissant dans les maisons, essayant de s'emparer de l'esprit des femmes, principalement de celles qui sont chargées de péché; poursuivant un but intéressé et cherchant à satisfaire à la fois leur orgueil et leur avarice[3].

L'immoralité cachée qui a toujours infecté le gnosticisme apparaît ainsi dès ses débuts, et il se révèle à nous sous cette première forme qui n'a rien de systématique avec tous ses traits distinctifs, ses prétentions à la spéculation profonde qui aboutissent à des contes de vieilles; sa science vaine, qui apprend toujours sans jamais rien savoir; ses folles imaginations sur les anges, son mélange d'ascétisme et de libertinage. Il fut sans doute contenu par les sévères avertissements de l'Apôtre; mais de même que le judéo-christianisme, il devait se relever des coups qui lui avaient été portés, coordonner ses éléments disparates, répudier son origine judaïque, et plus conséquent avec lui-même et mieux armé, engager contre l'Eglise une lutte redoutable.

[1] Coloss. I, 16. — [2] Coloss. II, 15. — [3] Tite I, 11.

CHAPITRE V.

CONSTITUTION DES ÉGLISES PENDANT CETTE PÉRIODE [1].

---

§ 1. — *Principes généraux de l'organisation ecclésiastique.*

Tandis que dans la première période de l'âge apostolique, la prédominance de l'élément miraculeux dans l'Eglise empêche celle-ci de se donner une organisation fixe, on peut, dans cette seconde période, discerner les caractères essentiels de sa constitution. Ce qui n'avait été tout d'abord qu'ébauché, reçoit ses compléments nécessaires. L'idée même de l'Eglise est formulée avec une précision toute nouvelle. Tant que les chrétiens furent retenus dans les liens du particularisme juif, ils ne comprirent pas nettement qu'ils étaient appelés à former une société religieuse différant complétement de l'ancienne théocratie. Ils sentaient qu'un lien tout spé-

[1] L'ouvrage capital sur cette matière est : Rothe, *Anfænge der Christlichen Kirche.* — Voir aussi l'ouvrage de Ritschl, *Altcatholische Kirche,* et les diverses Histoires du siècle apostolique déjà citées. — Nous citons encore Bingham, *Origines seu Antiquitates ecclesiasticæ.* Halæ, 1724. — Vitringa, *De Synagog. vetere.* — *Ignatius von Antiochien und seine Zeit,* sieben Zendschreiben. Bunsen. Hamburg, 1847.

cial avait été établi entre ceux qui avaient été baptisés au nom de Jésus-Christ, mais ils se considéraient plutôt comme le véritable Israël que comme l'Eglise chrétienne. A mesure que le christianisme étendit ses conquêtes au sein du paganisme, les idées s'élargirent, et comme nous l'avons vu en esquissant la théologie de saint Paul, la vraie notion sur l'Eglise, l'idée du peuple « de franche volonté » recruté dans le monde entier, de l'humanité véritable reconstituée en Jésus-Christ, fut l'un des résultats les plus précieux de la mission apostolique. N'étant plus renfermée dans une seule ville, mais s'étant répandue en dehors des murs de Jérusalem sur toute la surface du monde païen, l'Eglise ne pouvait plus être considérée comme liée à des conditions purement extérieures. Le fait spirituel se dégageait du fait matériel, et au travers des Eglises visibles, commençait à apparaître l'Eglise invisible, qui les dépasse toutes et demeure leur type idéal.

C'est cette Eglise invisible que Paul contemple des yeux de la foi, quand il parle de l'épouse pure et sans tache du Christ[1] ; elle seule possède l'unité de l'amour, si souvent rompue par la faute des diverses Eglises visibles[2]. Certes, l'Apôtre connaissait trop bien les misères de ces Eglises, il avait sondé leurs plaies d'une main trop courageuse, pour reconnaître en aucune d'elles l'Eglise « glorieuse, sainte et irrépréhensible » dont il parle aux chrétiens d'Ephèse[3]. Celui qui signalait avec tant d'énergie les désordres qui avaient éclaté

[1] Ephés. V, 13. — [2] Ephés. IV, 4, 5. — Ephés. V, 27.

à Corinthe et à Colosses, au sein de communautés auxquelles il donne encore le nom d'Eglises, admettait évidemment la distinction entre l'Eglise visible et l'Eglise invisible. L'Eglise invisible formait à ses yeux « le corps de Christ, indissolublement uni dans toutes ses parties, et tirant sa substance du chef divin. » Là où il trouvait des déchirements et des schismes, il ne pouvait reconnaître ce corps mystique dans sa constitution normale. Quand il écrivait à l'Eglise de Corinthe pour condamner ses divisions : « Christ est-il divisé [1]? » — elle n'était pas pour lui l'image fidèle de la société idéale, où règne une union parfaite; il distinguait donc entre l'Eglise invisible et ces Eglises particulières, qui n'en reproduisaient les caractères qu'avec tant d'imperfection. La première est, pour saint Paul, l'Eglise telle que Jésus-Christ la veut, correspondant à son type; elle existe sur la terre dans la mesure où la foi véritable et la charité y existent elles-mêmes. Elle est le côté lumineux, céleste, de l'Eglise visible. L'Eglise invisible se retrouve par conséquent à des degrés divers dans chaque Eglise particulière, mais elle ne se confond absolument avec aucune.

D'après ces principes si simples, si incontestables, on se tromperait gravement en voyant dans l'Eglise primitive un vaste établissement hiérarchique, semblable à l'Eglise du quatrième siècle. Elle n'est point une Mère Eglise, *Mater Ecclesia*, imposant le joug de son unité extérieure à chaque Eglise locale. Cette idée est complétement étrangère au siècle apostolique. L'Eglise in-

[1] Μεμέρισται ὁ Χριστός. (1 Cor. I, 13.)

visible se réalise ou s'incarne dans les Eglises particulières. Ces Eglises s'organisent pour leur propre compte sur des bases identiques, mais avec de notables différences pour tout ce qui est secondaire; elles sont unies entre elles, mais le lien qu'elles ont formé est entièrement spirituel, il n'est jamais une chaîne. Chacune d'elles est une petite république, une société de croyants, une association de chrétiens, qui se dirige souverainement sans demander ses directions ni ses inspirations à d'autres Eglises. Paul n'invoque ni à Corinthe, ni en Galatie, ni à Ephèse, l'autorité de l'Eglise prise dans son ensemble. Les questions soulevées sont complétement tranchées dans le sein de l'Eglise locale; celle-ci est compétente pour se gouverner souverainement, à la condition de se conformer à la vérité. Les conférences tenues à Jérusalem, ne sont point une dérogation à cette règle. Il était nécessaire que les apôtres s'entendissent entre eux dans des circonstances si graves. D'ailleurs, nous avons reconnu que le prétendu concile ne rendit point de décrets absolus; il se borna à conseiller un compromis qui n'avait aucun caractère obligatoire.

Il est impossible dans toute cette période de trouver les traces d'une organisation générale des Eglises aboutissant à l'unité extérieure. Il n'y a pas d'assemblées communes et périodiques; il n'y a pas surtout de centre d'unité. Ceux qui le voient à Rome, commettent un étrange anachronisme. On sait en outre combien le rôle de l'apôtre, dont on a fait le chef de la prétendue monarchie ecclésiastique, fut effacé à cette époque. Si les Eglises eussent alors comme plus tard cherché un centre

religieux, elles eussent certainement choisi Jérusalem, qui avait été le glorieux berceau du christianisme. Mais l'Eglise de cette ville, bien loin d'exercer une large influence sur le développement de la pensée chrétienne pendant la période de saint Paul, ne suivit que de loin le mouvement imprimé par le grand apôtre. Les Eglises fondées au sein du paganisme, ne se firent aucun scrupule de rompre avec les pratiques du mosaïsme; elles ne se crurent point obligées par amour pour l'uniformité, de conserver la forme du culte juif comme les chrétiens de Jérusalem; mais ces divergences secondaires n'empêchaient point l'unité essentielle de subsister: aussi les théologiens qui prétendent que ces différences se transformèrent en opposition véritable et en hostilité déclarée ne se trompent pas moins que les partisans de la hiérarchie. Nous avons une preuve touchante de l'union qui régnait entre les Eglises de l'Asie Mineure et de la Grèce, et celles de Palestine, dans ces collectes abondantes qui se faisaient jusque dans la Galatie et à Corinthe pour les pauvres de la Judée, aux sollicitations réitérées et instantes de saint Paul. Les Eglises de l'Asie Mineure, de la Macédonie et de l'Achaïe, envoyaient des délégués à Jérusalem afin d'y porter leurs offrandes, et avec leurs dons un témoignage vivant de leur amour fraternel. Jamais l'unité ne fut plus réelle que dans ces temps où elle se fondait sur la liberté, sans aucune contrainte. L'accord qui régnait entre les apôtres contribuait a la maintenir. Pierre écrit aux Eglises fondées par saint Paul dans l'Asie Mineure, comme Apollos, le disciple de Paul, écrit aux chrétiens de Jérusalem. Ainsi

nous avons au premier siècle une chrétienté véritable basée sur une foi commune, mais n'exerçant aucune pression, si ce n'est celle de la charité, sur les Eglises particulières, qui ont chacune leur physionomie et leur caractère distinct. On n'avait pas encore inventé cette Eglise impersonnelle, qui est autre chose que l'ensemble des Eglises locales et que la libre association des croyants, et qui, invoquant un droit divin arbitraire pour gouverner despotiquement le peuple de Dieu, n'a pas ses racines dans la foi individuelle. L'Eglise locale ou la congrégation, unie par un lien vivant à tous les chrétiens répandus dans le monde, voilà l'Eglise visible des temps apostoliques. La grande et sainte image de l'Eglise invisible s'aperçoit au travers des diverses Eglises locales, comme le soleil au travers des nuages qui l'obscurcissent; il faut, pour la contempler, s'élever au-dessus des misères et des imperfections qui se sont introduites dans ces Eglises. Les apôtres ne connaissent pas d'autre réalisation terrestre de l'Eglise que l'Eglise locale ou la congrégation [1].

Ainsi comprise, l'Eglise ne peut être considérée que comme la société des chrétiens. Elle n'ouvrait sa porte qu'aux croyants ou du moins qu'à ceux qui professaient la vraie foi. Elle ne pouvait empêcher que de faux chrétiens ne se glissassent subrepticement dans son sein, mais en principe elle ne reconnaissait comme ses membres que ceux qui se réclamaient du nom de Jésus-Christ et témoignaient d'une foi personnelle. Il suffit de

[1] « Die Kirchenverfassung war wesentlich Gemeindeverfassung. » (Bunsen, *Hippolytus*, II, 152.)

lire les lettres écrites par les apôtres aux diverses Eglises pour se convaincre qu'ils s'adressent, non pas à une multitude confuse où l'indifférence et même l'incrédulité ont trouvé place à côté de la piété et de la foi vivante, mais à une association de chrétiens, à une société religieuse qui se régit elle-même et qui n'a pas la prétention d'avoir deux catégories de membres : les convertis et les inconvertis. De graves désordres peuvent y éclater et la compromettre; des hypocrites peuvent s'y être introduits, mais on sent à la lecture de ces lettres que ces Eglises, dans leur ensemble, sont des sociétés chrétiennes. S'il en était autrement, que signifieraient ces salutations par lesquelles elles commencent: *Aux bien-aimés de Dieu, appelés et saints qui sont à Rome. — Ceux qui sont appelés saints à Corinthe. — Aux saints et fidèles qui sont à Ephèse*[1]. Le ton général des épîtres, les sujets qu'elles abordent, les délibérations qu'elles provoquent sur les points les plus délicats de la pratique chrétienne écartent absolument l'idée que de telles Eglises aient été uniquement des institutions pédagogiques destinées à former d'autorité la foi dans les cœurs. Ce sont des Eglises missionnaires, vrais foyers d'évangélisation, répandant la lumière autour d'elles. L'idée d'une simple école où se pressent les multitudes inconverties tombe devant des paroles comme celles-ci: « Quand quelqu'un d'entre vous a un différend avec un autre, ose-t-il l'appeler en jugement devant les infidèles plutôt que devant les saints[2]? »

[1] Rom. I, 7; 1 Cor. I, 2; Ephés. I, 1. — [2] 1 Cor. VI, 1.

Cette notion de l'Eglise, qui en fait la société des croyants, résulte des vues générales de saint Paul sur le rapport des deux alliances. Tandis que l'ancienne économie était une théocratie liée à des faits extérieurs et matériels, la nouvelle est essentiellement spirituelle. Devant la croix, les priviléges nationaux ou de naissance ont été abolis. « Il n'y a plus ni Grec, ni Juif, ni esclave, ni libre, mais Christ est tout en tous [1]. » En d'autres termes, la nouvelle naissance ou la foi personnelle introduit seule dans l'Eglise. Paul, en combattant énergiquement les faux docteurs qui voulaient imposer la circoncision aux chrétiens, a écarté par là même l'idée de la religion impersonnelle et traditionnelle, qui est dépendante de la situation extérieure et se transmet par la naissance. Il n'a pas simplement repoussé dans la circoncision une forme et une cérémonie judaïques, il a surtout repoussé un principe, celui d'une religion nationale et théocratique qui passe de génération en génération par droit d'héritage. Hériter sans accepter, n'a aucune valeur dans l'Eglise chrétienne, tandis qu'accepter sans avoir hérité suffit au salut. Tout en revient donc à cette adhésion personnelle, c'est-à-dire à la foi.

Non-seulement, chaque Eglise, au siècle apostolique, réclamait en fait un acte positif et personnel d'adhésion pour recevoir ses nouveaux membres, mais elle devait encore rejeter de son sein les éléments impurs qui y avaient pénétré et qui, tombant sous l'appréciation hu-

[1] Coloss. III, 11.

maine, pouvaient être discernés et repoussés. « Otez le vieux levain, » écrivait l'Apôtre aux Corinthiens, en faisant allusion aux pécheurs scandaleux qui s'étaient glissés dans les rangs des chrétiens [1].

§ II. *Les dons et les charges.*

Le sacerdoce universel était sérieusement réalisé dans les Eglises apostoliques [2]. Composées de croyants sincères, elles n'admettaient pas la distinction trop fréquente entre les membres actifs et les membres passifs. Tous les chrétiens étaient appelés à contribuer de leur zèle et de leur piété au bien général. Les charges existent, mais elles sont bien loin d'absorber entièrement l'activité de l'Eglise. Elles n'ont pas l'importance qu'elles acquerront plus tard, quand les dons du Saint-Esprit auront perdu leur caractère extraordinaire, et que l'élément surnaturel aura pénétré plus intimement l'élément naturel dans le chrétien. A cette période, l'organisation est constamment envahie par le miracle comme les rives d'un fleuve débordant sont couvertes par ses eaux trop impétueuses. La limite entre les charges ecclésiastiques et les dons accordés à tous les croyants est si peu marquée, que Paul les place sur la même ligne: « Dieu a établi, dit-il, dans l'Eglise, premièrement les apôtres, secondement les prophètes, en troisième lieu les docteurs, ensuite ceux qui ont le don

[1] 1 Cor. V, 7. Nous reviendrons à la question de la discipline apostolique quand nous parlerons de la sainte Cène.

[2] Voir d'excellentes remarques de Baur (*Geschichte der drei erst. Jahrh.*, p. 248, 249.)

des miracles, puis ceux qui ont les dons de guérir, de secourir, de gouverner, de parler diverses langues [1]. » Essayons de distinguer, dans cette confusion qui caractérise l'âge apostolique, la diversité des dons.

Le christianisme est la religion de la grâce. Il enseigne que tous les dons parfaits descendent de Dieu, qui les répand par son Esprit [2]. Non-seulement le Saint-Esprit renouvelle le cœur par la conversion, mais encore il communique au croyant les diverses aptitudes qui lui sont nécessaires pour glorifier Dieu. Toutefois, on se tromperait, si l'on s'imaginait qu'il y a incompatibilité absolue entre les dons de la grâce et les dons de la nature. Le Dieu de la rédemption est aussi le Dieu de la création. Les dons naturels ne sont pas annulés par le Saint-Esprit ; bien au contraire, il les accepte et se les assimile en les épurant et en leur communiquant une vertu céleste qui les tourne au bien de l'Eglise. Ils deviennent alors des *dons spirituels* [3]. La proportion de l'élément surnaturel peut varier dans ces dons ; elle peut être plus ou moins forte. Quelquefois même l'élément naturel semble tout à fait absorbé. Il en est ainsi aux origines du siècle apostolique ; mais déjà à sa seconde période, les dons purement surnaturels diminuent ; ils tendent à se régler et à se discipliner, tandis que les dons où l'aptitude naturelle pénétrée par la grâce joue le premier rôle, se multiplient et acquièrent toujours plus d'importance [4]. Il est facile, en partant de ces vues

[1] 1 Cor. XII, 28. — [2] Jacq. I, 7.
[3] Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα. (1 Cor. XII, 4.)
[4] Néander, *Pflanz.*, I, 233, 235.

générales, d'établir une distinction entre les dons divers énumérés par saint Paul.

Le don qui porte le plus l'empreinte du surnaturel pur est le don des langues [1]. Il s'est modifié à cette seconde période de l'âge apostolique. Ceux qui parlaient les langues étrangères à la Pentecôte étaient compris de leurs auditeurs. Ils ne l'étaient plus au temps de saint Paul. Le don des langues semble avoir été à cette époque un langage inarticulé, une psalmodie mystérieuse, manifestation étrange de cet état d'extase où la pensée, plongée dans l'infini, a perdu toute précision, submergée en quelque sorte par l'effusion du divin. C'est ce qui ressort de la manière dont Paul décrit le don des langues [2]. « Il en est comme des choses inanimées qui rendent un son, soit une flûte, soit une harpe. Si elles ne forment point des tons distincts, comment reconnaîtra-t-on ce qui est joué sur la flûte ou sur la harpe [3] ? » En s'abandonnant sans frein à l'extase religieuse, on pouvait arriver à une excitation toujours plus grande, se complaire dans un état psychologique qui n'était pas sans péril et développer avec excès ce don des langues qui n'était d'aucune utilité pour l'édification de l'Eglise. Aussi saint Paul s'efforce-t-il de le contenir dans une juste mesure. Il ne veut pas même qu'on s'y livre s'il n'y a pas dans l'assemblée des frères capables d'interpréter les langues inconnues. Ce don d'interpré-

[1] Γένη γλωσσῶν. (1 Cor. XII, 28.)
[2] Celui qui parle une langue inconnue s'édifie soi-même; mais celui qui prophétise édifie l'Eglise. (1 Cor. XIV, 4-26.)
[3] Cor. XIV, 7.

tation était l'une des manifestations du don de prophétie qui avait encore un caractère miraculeux, bien qu'il ne condamnât pas l'homme à une passivité absolue comme le don des langues. Le prophète était l'organe de l'inspiration divine; tantôt il annonçait l'avenir [1], tantôt il lisait dans les cœurs [2] et reconnaissait les vocations [3], tantôt il enseignait avec une puissance extraordinaire qui révélait une action spéciale de l'Esprit divin. Le langage du prophète n'était pas calme, suivi, paisible, comme celui de la réflexion. Il ne portait point la trace de la méditation ni du travail de la pensée. Il était impétueux et foudroyant. Ce n'est pas que l'on pût se fier absolument aux révélations des prophètes; saint Paul veut qu'elles soient contrôlées par l'Eglise, car aux inspirations de l'Esprit pouvaient se mêler celles du cœur naturel. « Qu'il n'y ait, dit-il, que deux ou trois prophètes qui parlent et *que les autres en jugent* [4]. » Le don de guérir et de faire des miracles appartient à la même catégorie [5]. Il était largement accordé aux Eglises primitives, non-seulement aux apôtres, mais encore indistinctement à tous les chrétiens.

Tous ces dons essentiellement surnaturels devaient abonder surtout aux commencements de l'Eglise, à une époque de création et de fondation. Ils peuvent repa-

[1] Actes XI, 28. — [2] 1 Cor. XIV, 25. — [3] 2 Tim. IV, 14.

[4] Οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν. (1 Cor. XIV, 29.)

[5] Χαρίσματα ἰαμάτων... ἐνεργήματα δυνάμεων. (1 Cor. XII, 9, 10. Le don de la foi dont il est parlé 1 Cor. XII, 9, doit s'entendre de ce don des miracles. Il est évident qu'on ne peut donner à ce mot, dans ce passage, son sens ordinaire. La foi qui sauve n'est pas un don spécial accordé à quelques chrétiens; elle est nécessaire à tous.

raître mais à un moindre degré, dans les temps qui ont une certaine analogie avec le premier siècle, mais on se trompe gravement en considérant ces dons miraculeux comme la manifestation nécessaire de l'Esprit divin sur la terre. Les dons permanents ne sont pas les plus extraordinaires; ce sont ceux qui réunissent dans une admirable harmonie la nature et la grâce, l'élément humain et l'élément divin, ceux précisément par lesquels les apôtres se sont surtout distingués. Nous plaçons dans cette seconde catégorie le don de l'enseignement [1] et celui du gouvernement [2]. Le premier s'applique tantôt au côté pratique du christianisme, et alors il s'appelle parole de sagesse, tantôt au côté théorique, et alors il s'appelle parole de science [3]. Le don du gouvernement devait être accompagné du don de discernement des esprits [4], car à une époque où les manifestations du monde surnaturel étaient si fréquentes il importait de distinguer les inspirations vraies des inspirations fausses. Le don de l'enseignement, comme celui du gouvernement, impliquait évidemment certaines aptitudes naturelles et ne pouvait s'exercer sans le concours de l'activité morale et intellectuelle.

Tels étaient les dons principaux accordés à l'Eglise. Ils ont précédé les charges; rien ne serait plus faux que de prétendre qu'ils en dépendaient et qu'ils ne se manifestaient que dans le cadre d'une organisation déter-

[1] 1 Rom. XII, 7.
[2] Κυβερνήσεις. (1 Cor. XII, 28.)
[3] Λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως. (1 Cor. XII, 8.)
[4] Διακρίσεις πνευμάτων. (1 Cor. XII, 10.)

minée. Le vent souffle où il veut et l'Esprit de Dieu n'abdique jamais sa souveraine liberté. Les partisans de la hiérarchie ne nient pas que les dons miraculeux aient été accordés à tous les chrétiens; mais ils revendiquent pour la charge ecclésiastique le monopole du don de l'enseignement, dont l'usage, selon eux, devait être réglé par une autorité officielle et souveraine sous peine d'anarchie doctrinale [1]. Mais cette distinction est complétement arbitraire. La synagogue reconnaissait déjà ce droit à tout Juif pieux en y mettant quelques restrictions [2]. Il n'est pas étonnant qu'il ait été étendu par saint Paul à tous les chrétiens, à l'exception des femmes qui devaient garder le silence dans le culte public: « Quelqu'un de vous, dit-il, a-t-il une instruction, a-t-il une interprétation? Que tout se fasse pour l'édification [3]. » Ce droit fut reconnu longtemps dans l'Eglise. « Que celui qui enseigne, lisons-nous dans le VIII[e] livre des *Constitutions apostoliques*, s'il est laïque, soit versé dans la Parole [4]. » Il n'est donc pas possible de tracer une ligne de démarcation tranchée entre le don de prophétie et celui d'enseignement. Le second, comme le premier, appartenait à l'Eglise sans distinction cléricale. Il demeure établi que tous les croyants avaient le droit d'enseigner dans le culte public [5]. Tous également prenaient

[1] C'est l'opinion de Thiersch. (*Kirche in apost. Zeit.*, p. 154.)

[2] « Si nec senex sit nec sapiens, constituant aliquem spectatæ formæ integritatisque virum. (S'il n'y a ni ancien ni docteur, qu'ils fassent parler un homme respectable d'apparence et intègre.) » Vitringa, *De Synagoga vetere*, p. 705.)

[3] Διδαχὴν ἔχει, ἑρμηνείαν ἔχει. (1 Cor. XIV, 26-35.)

[4] Ὁ διδάσκων εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ. (*Const. apost.*, VIII, 33.)

[5] Voir Ritschl, *Altcatholische Kirche*, p. 365.

une certaine part au gouvernement de la communauté. Ils étaient appelés, comme nous l'avons vu à l'occasion des conférences de Jérusalem, a intervenir dans les délibérations importantes. Les lettres des apôtres les mettaient tous en demeure de s'occuper des grands intérêts de la congrégation. La discipline était un acte de la communauté et non un décret clérical. « Pour moi, écrit saint Paul aux chrétiens de Corinthe au sujet de l'incestueux, étant absent de corps mais présent d'esprit, j'ai déjà jugé, comme si j'étais présent, de livrer celui qui a commis une telle action. *Vous et mon esprit étant assemblés* au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, avec la puissance de notre Seigneur Jésus-Christ [1]. » L'Eglise entière est supposée réunie en conseil de discipline avec l'Apôtre, sous la présidence invisible de Jésus-Christ. Aucune distinction n'est faite, tous les croyants sont appelés à rendre l'arrêt de condamnation comme un tribunal souverain. L'excommunication est prononcée en leur nom. De même c'est en leur nom que le pécheur repentant est réintégré dans l'Eglise. Celle-ci dans son ensemble lui pardonne le tort qu'il lui a fait en la déshonorant et elle lui permet de rentrer dans la communion des frères [2]. Le pouvoir des clefs appartient ainsi, d'après saint Paul, à tous les chrétiens.

Les sacrements ne sont pas davantage le monopole d'un clergé. Ces principes étaient tellement enracinés dans l'Eglise, que longtemps après, à une époque où

[1] Συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. (1 Cor. V, 4.)
[2] 2 Cor. II, 7.

elle avait subi de profondes altérations, elle leur rendait un éclatant témoignage par la bouche de saint Jérôme : « Le droit de baptiser, dit-il, a été souvent reconnu aux laïques en cas de nécessité, car chacun peut donner ce qu'il a reçu[1]. » « Au commencement, lisons-nous dans les commentaires attribués à Ambroise, tous enseignaient et tous baptisaient en toute occasion[2]. » Pour ce qui concerne la Cène, Paul attribue à tous les chrétiens la bénédiction de la coupe et la fraction du pain : « La coupe de bénédiction *que nous bénissons* n'est-elle pas la communion du sang de Christ? Le pain *que nous rompons* n'est-il pas la communion du corps de Christ[3]? » De tout ceci il résulte que l'idée d'un sacerdoce était tout à fait étrangère aux Eglises fondées par saint Paul[4].

Nous y voyons néanmoins apparaître diverses charges ecclésiastiques; ces charges tendent à prendre toujours plus d'importance, sans jamais revêtir les caractères de la prêtrise. Paul a transporté, dans les congrégations sorties du paganisme, l'organisation si simple empruntée à la synagogue juive, qui était en vigueur dans les Eglises de la Palestine. Nous retrouvons à Ephèse la même constitution démocratique qu'à Jérusalem : un collége d'anciens est nommé par l'Eglise; ils sont bien plutôt ses

[1] « Quod enim accepit quis, ita et dare potest. » (Saint Jérôme, *Contr. Luciferianos*, 4.)

[2] « Primum omnes docebant et omnes baptizabant, quibuscumque diebus, ut temporibus fuisset occasio. »

[3] Τὸ ποτήριον ὃ εὐλογοῦμεν, τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν. (1 Cor. X, 16.) Harnack, quoique luthérien, soutient cette interprétation. (Voir son livre : *Christengemeinde Gottesdienst*, p. 170.)

[4] Voir Ritschl, *Altcat. Kirche*, p. 378.

représentants et ses délégués que ses maîtres. Ce n'est point une caste lévitique qui s'organise : on n'a qu'à lire l'épître aux Hébreux pour s'en convaincre[1]. Jésus-Christ y est considéré comme le souverain sacrificateur de la nouvelle alliance, vivant aux siècles des siècles, unique médiateur entre Dieu et les hommes; il ne transmet pas à d'autres un sacerdoce qui n'est parfait que parce qu'il est éternel. Ils étaient venus, ces temps bénis annoncés par les prophètes, où la loi devait être gravée dans le cœur de tous les croyants, où chacun, communiquant directement avec le ciel, n'avait plus à subir un enseignement humain imposé du dehors[2]. La charge ecclésiastique, à ce point de vue, ne peut être considérée que comme un service de l'Eglise ou un ministère. Ceux qui en sont revêtus sont, non les dominateurs, mais les serviteurs de leurs frères. » Nous sommes vos serviteurs, disait saint Paul aux Corinthiens, pour l'amour de Jésus[3], » montrant par cette parole empreinte d'une si touchante humilité, que l'apostolat lui-même n'avait aucune analogie avec l'ancien sacerdoce.

Représentons-nous le mécanisme bien simple des institutions d'une Eglise comme celle de Corinthe et d'Ephèse. La charge ecclésiastique, déjà créée ailleurs pour répondre à des besoins réels et pour maintenir l'ordre dans la liberté, a dû s'y constituer promptement.

[1] Hébreux VII, 26-28.

[2] Je mettrai mes lois dans leur esprit; aucun d'eux n'enseignera plus son prochain. (Hébreux VII, 10, 11.)

[3] Ἑαυτοὺς δὲ δούλους ὑμῶν διὰ Ἰησοῦν. (2 Cor. IV, 5; Rom. XII, 7.)

Nous trouvons dans les lettres de Paul un précieux indice de la manière dont elle a parfois pris naissance. L'Apôtre parle, à plusieurs reprises, de l'Eglise qui est dans la maison d'un simple chrétien [1]. Une telle Eglise ou fraction d'Eglise n'était pas autre chose qu'une famille pieuse dont le cercle s'était agrandi, et qui était devenue un centre religieux pour ses alentours. De nombreux croyants, convertis par son influence, s'étaient groupés autour de son foyer, et célébraient le culte sous son toit hospitalier. Le père de famille y présidait; il était l'ancien et le pasteur désigné d'avance de cette petite congrégation. Si dans la même ville le christianisme faisait de nombreuses conquêtes, ces petites congrégations domestiques finissaient par se réunir, et il était dans l'ordre naturel des choses que, quand une Eglise importante s'organisait, on mît à sa tête ces anciens officieux qui s'étaient spontanément revêtus par zèle de la charge ecclésiastique avant d'avoir reçu un mandat régulier. Ces faits ont dû se multiplier dans l'âge apostolique. La charge naissait de la pratique du don pastoral qui l'avait précédée, et qui souvent encore s'exerçait à côté d'elle avec une entière liberté.

On a souvent fondé les prétentions épiscopales sur les passages des épîtres de Paul où se trouve le mot d'évêque. Mais il suffit d'examiner attentivement les textes pour reconnaître que les deux mots s'échangent indifféremment, et qu'ils sont dans la langue de Paul

[1] Rom. XVI, 5; 1 Cor. XVI, 19; Coloss. IV, 15; Philémon 2.

deux synonymes pour désigner une charge identique[1]. Jamais il ne mentionne trois degrés dans la hiérarchie ecclésiastique; il n'en connaît que deux, la charge d'ancien ou d'évêque et celle de diacre[2]. Il est également prouvé que plusieurs évêques se trouvaient à la fois dans la même Eglise[3], ce qui est incompatible avec la notion d'un évêque supérieur aux anciens. Saint Pierre, dans sa première épître, pousse si loin cette identification de l'ancien et de l'évêque, qu'il recommande au premier d'exercer fidèlement ce qu'il appelle l'*office épiscopal*, en veillant avec soin sur son troupeau[4].

Cette identité de la charge épiscopale et de la charge d'ancien ressort si clairement du Nouveau Testament, que toute l'antiquité chrétienne l'a admise, même dans des temps où l'épiscopat proprement dit commençait à se former. « L'ancien est identique à l'évêque, disait saint Jérôme, et avant que, sous l'impulsion du diable, les partis se fussent multipliés, les Eglises étaient gouvernées par le conseil des anciens[5]. » Si le nom d'évêque

[1] Μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας. (Actes XX, 17.) Comparez avec le verset 28 du même chapitre : Ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους. Voir encore Tite I, 5, 7; 1 Tim. III, 1, 7. On peut voir sur ce point l'irréfutable argumentation de Rothe. (*Anfænge*, p. 174.)

[2] 1 Tim. III, 5 et 12. Voir aussi Philipp. I, 1 : Πᾶσιν τοῖς ἁγίοις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις.

[3] Voir Philipp. I, 1; Actes XX, 18; Jacques V, 14.

[4] Πρεσβυτέρους παρακαλῶ· ποιμάνετε τὸ ποίμνιον, ἐπισκοποῦντες. (1 Pierre V, 2.)

[5] Idem est ergo presbyter quam episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fuerint, communi presbyterorum consilio, ecclesiæ gubernabantur. (Saint Jérôme, *In epist. Tit.*, t. IV.) Nous lisons dans

a été plus fréquemment usité dans les Eglises fondées au sein du paganisme, c'est que l'ancienne Grèce désignait ainsi des magistrats dont les fonctions avaient, dans l'Etat, quelque analogie avec celle des anciens dans l'Eglise, puisqu'il s'agissait pour eux d'une surveillance à exercer dans l'intérêt de la république [1].

Ne pouvant fonder l'épiscopat sur des textes, on essaye de le reconquérir en donnant une portée exagérée à certains faits exceptionnels et transitoires dans l'Eglise primitive. On rappelle la mission conférée par Paul à Tite et Timothée d'organiser les Eglises; on rappelle aussi le rôle de Jacques à Jérusalem. Mais ces faits bien compris doivent être invoqués contre les idées hiérarchiques, au lieu de leur servir d'appui. En effet, pour parler d'abord de Tite et de Timothée, ils n'ont aucune analogie avec des évêques qui gouvernent un diocèse : ce sont des missionnaires, ou, comme Paul les appelle, des évangélistes [2], appelés à guider dans leurs premiers pas des Eglises naissantes et inexpérimentées ; ils exercent un pouvoir vraiment apostolique partout où ce pouvoir est nécessaire. Ils puisent leur droit exceptionnel dans une situation exceptionnelle.

l'*Ambrosiaste* : « Primum presbyteri episcopi appellabantur. » Comp. Chrysost., *Homilia* I *in Philipp.* I, 1. Voir aussi Théodoret, *Interpretat. ad Philipp.* III, 445 : « Ἐπισκόπους δὲ τοὺς πρεσβυτέρους καλεῖ. » Les deux charges, ajoute-t-il, avaient le même nom. »

[1] « Ceux qui étaient envoyés par les Athéniens, lisons-nous dans le *Scholiaste* d'Aristophane, pour exercer une surveillance dans les villes qui leur étaient soumises, s'appelaient évêques et gardiens. » Οἱ παρ' Ἀθηναίων εἰς τὰς ὑπηκόους πόλεις ἐπισκέψασθαι τὰ παρ' ἑκάστοις πεμπόμενοι ἐπίσκοποι καὶ φύλακες ἐκαλοῦντο. (Rothe, *Anfænge*, p. 219.)

[2] Ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ. (2 Tim. IV, 5. Comparez à Eph. IV, 11.)

Ce ne sont point des légats apostoliques, revêtus d'un titre officiel[1]; ils sont uniquement les représentants de saint Paul, ses collaborateurs et ses amis[2]. Ils font ce que doivent faire, ce que font tous les missionnaires. Ils exercent sur ces jeunes congrégations une surveillance indispensable à cette période de formation et de création, en respectant toujours, comme nous le verrons, les droits inaliénables du peuple chrétien. Ils ne sont pas plus des évêques que les apôtres. Ils sont comme eux des fondateurs d'Eglises, rien de moins et rien de plus. Leur droit résulte des grands devoirs qu'ils ont contractés vis-à-vis de ces Eglises, ou, pour mieux dire, du grand amour qu'ils leur portent. Leur autorité est toute morale et se démontre par ses effets; elle se résout en influence. Le missionnaire apostolique ne peut s'acquitter fidèlement de sa tâche sans user de cette autorité, et doit arroser après avoir planté, cultiver et entretenir ce qu'il a contribué à créer. Il se sent appelé à soutenir la plante frêle encore qui n'a pas eu le temps de prendre toute sa vigueur et de croître sans appui, exposée à tous les orages.

Nous nous sommes déjà expliqué sur le ministère de Jacques à Jérusalem; il n'a aucune analogie avec l'épiscopat des siècles suivants, malgré les assertions des Pères[3]. Lui aussi est un apôtre, et l'un des plus influents, bien qu'il n'ait aucune nomination régulière à

[1] C'est l'idée de Thiersch, ouvrage cité, p. 150.

[2] Συνεργός. (Rom. XVI, 21; 1 Thess. III, 2; 2 Cor. VIII, 23.)

[3] Voir Hégésippe dans Eusèbe, II, 23 : Ἰακώβος Ἱεροσολυμῶν ἐπίσκοπος. (*Const. apost.*, liv .VI, cap. XIV; Epiphane, *Hæres.*, LXXXVIII, 7.

faire valoir. Il l'est, comme Paul, du droit de sa grande piété et de la puissance divine manifestée en lui. Son diocèse va aussi loin qu'ira son influence et sa parole. Ainsi disparaissent, devant l'examen attentif, toutes les chimères d'une organisation épiscopale au premier siècle[1].

Il est assez difficile de déterminer avec exactitude les fonctions des anciens ou évêques. Ils formaient un conseil[2], qui s'occupait des intérêts généraux de l'Eglise; son autorité était restreinte, et toujours tempérée par la pratique du sacerdoce universel[3]. Ils étaient, suivant une belle image empruntée à Jésus-Christ, les pasteurs du troupeau[4]. Le don d'enseignement, exercé librement par tous les chrétiens, n'était point rattaché spécialement à la charge d'anciens; le seul don qui fût réclamé d'eux était celui de gouvernement. Dans sa lettre aux Ephésiens, Paul nomme les docteurs après les pasteurs[5]. Il n'y a pas vestige de deux ordres d'anciens

« Jacobus, qui appellatur frater Domini, post passionem Domini, statim ab apostolis Hierosolymorum episcopus ordinatur. » (August., *Catal. script. eccles.*) Tous ces témoignages n'ont pas de valeur, car on sait que les Pères transportaient dans le passé la constitution ecclésiastique de leur temps.

[1] Bingham (*Origines*, I, 69) voit dans les apôtres les premiers évêques. L'école apostolique commet la même erreur, déjà réfutée par nous.

[2] Πρεσβυτέριον. (1 Tim. IV, 14.)

[3] « Paissez le troupeau de Dieu, non comme ayant la domination sur les héritages du Seigneur. » (1 Pierre V, 3.)

[4] Actes XX, 28.

[5] Eph. IV, 11. Néander, *Pflanz.*, I, 261. Calvin, suivi par tous les partisans de l'ancien presbytérianisme, admettait deux catégories d'anciens, les uns non enseignants, et les autres chargés de l'enseignement, occupant un rang supérieur aux premiers. Cette idée n'a aucune base scripturaire. Nulle part une pareille ligne de démarcation n'est tracée entre deux ordres d'anciens. Le passage 1 Tim. V, 17, ne prouve rien à cet égard. Il fait partie d'une épître où la préoccupation des fausses doctrines est dominante, et qui était amenée à donner une capitale importance à l'ensei-

hiérarchiquement ordonnés; toutefois il est probable que l'on sentit promptement la nécessité de choisir pour anciens des hommes capables d'enseigner, dans un temps où les fausses doctrines surgissaient de toute part. Saint Paul demande que l'évêque soit attaché à la véritable doctrine, et capable tant d'exhorter suivant cette doctrine que de convaincre ceux qui s'y opposent [1]. D'une manière générale, vers la fin de cette période, la charge d'ancien ou d'évêque tend à prendre une plus grande consistance. Les dons purement surnaturels diminuent; l'exercice du don de gouvernement et d'enseignement devient d'autant plus nécessaire. L'anarchie doctrinale et morale menace les Eglises. Rien n'était plus sage que de les organiser avec plus de fermeté et de les placer dans la condition de toute société qui veut vivre et se développer, en leur donnant une constitution déterminée et un gouvernement plus fort [2]. Ce n'est pas que le système monarchique ait été substitué alors au régime démocratique; il n'y a pas trace d'une pareille transformation. Une seule allusion est faite à la présidence des assemblées [3], mais elle est trop générale pour qu'on puisse en inférer que l'un des anciens présidait d'une manière permanente le conseil de l'Eglise. Peut-

gnement. Il n'y a pas là vestige d'une hiérarchie (Voir Rothe, *Anfænge*, 224.)

[1] Tite I, 9; 1 Tim. III, 2. Διδακτικός.

[2] Comp. Hébreux XIII, 17. Voir Bunsen, *Ignatius und seine Zeit.*, p. 129. M. Reuss démontre très-bien comment la constitution ecclésiastique, dépeinte dans les *Lettres pastorales*, n'est pas si compliquée qu'on l'a prétendu afin de nier leur authenticité. Elle est en rapport avec tout ce que nous connaissons du siècle apostolique. (Reuss, *Geschichte Heil. Schr., N. T.*, p. 118.)

[3] Rom. XII, 8.

être la présidence appartenait-elle à tous les anciens à tour de rôle. Plus les Eglises devinrent importantes, plus leurs pasteurs durent leur consacrer de temps ; on dut pourvoir en partie à leurs besoins, afin qu'ils fussent libres de remplir leur tâche, devenue plus vaste et plus compliquée. Saint Paul insiste fréquemment sur le devoir des Eglises de soutenir libéralement leurs anciens ou évêques[1]. Toutefois, rien ne nous porte à penser que ceux-ci eussent complétement renoncé à travailler de leurs mains ; en tout cas, ils ne s'y fussent point crus obligés par scrupule de conscience, car la distinction entre le profane et le sacré n'existait pas pour ceux qui étaient tenus de « tout faire au nom de Jésus-Christ, » et qui avaient sous les yeux l'exemple de l'Apôtre faiseur de tentes. Les subventions des Eglises n'avaient d'ailleurs rien de fixe ; elles se montraient beaucoup plus préoccupées du soin des pauvres que de l'entretien de leurs pasteurs. L'ancien ou évêque n'était pas plus appelé qu'aucun autre chrétien à rompre les liens de famille. Paul reconnaît que l'apôtre lui-même peut être marié et conduire sa femme avec lui dans ses voyages missionnaires. Les conseils d'ascétisme modéré qu'il donne aux Corinthiens, s'appliquent dans sa pensée à tous les membres de l'Eglise indistinctement. L'évêque doit être le modèle du troupeau, et se garder avec un soin particulier de ces relations immorales, si fréquentes au sein du paganisme. Qu'il soit le mari d'une seule femme, qu'il réalise le vrai mariage chrétien, et qu'il

[1] 2 Cor. IX, 10 ; 1 Tim. V, 17.

conduise sa famille avec fermeté ; alors il trouvera dans son intérieur une précieuse école pour apprendre à gouverner l'Eglise [1].

Après la charge d'anciens, nous trouvons dans toutes les Eglises fondées par saint Paul, la charge des diacres. Elle nous reporte à l'institution des sept diacres de Jérusalem ; mais, comme toute l'organisation ecclésiastique, elle a pris un caractère plus déterminé à cette seconde période. Elle a reçu son nom propre ; elle s'appelle diaconie [2]. Ceux qui en sont revêtus ne paraissent pas avoir pris part à l'œuvre missionnaire des apôtres aussi directement que les premiers diacres, parmi lesquels figuraient Etienne et Philippe. Ils se consacraient plus exclusivement au soin des pauvres et des malades, et s'attachaient à pratiquer ce beau don de secourir, que mentionne saint Paul dans sa lettre aux Corinthiens [3]. Ils étaient les représentants de la charité de l'Eglise auprès de ses membres souffrants ou affligés. On sait que les diacres de Jérusalem avaient été choisis pour

[1] Il est universellement reconnu que Pierre était marié. (1 Cor. IX, 5.) Eusèbe l'affirme d'après Clément d'Alexandrie : Πέτρος μὲν γὰρ καὶ Φίλιππος ἐπαιδοποιήσαντο. (Eusèbe, *H. E.*, III, 30.) Malgré l'avis de plusieurs théologiens distingués, entre autres Reuss, nous ne pouvons admettre avec certitude que les mots « mari d'une seule femme μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ » (1 Tim. III, 2) s'appliquent à la défense des secondes noces. Une exhortation apostolique concernant la parfaite pureté des mœurs était toujours opportune dans des Eglises entourées de la corruption païenne, et dont quelques membres avaient pu conserver des relations irrégulières difficiles à rompre. Toutefois, la condition imposée aux veuves diaconesses de n'avoir pas été mariées deux fois (1 Tim. V, 9), nous empêche de rejeter péremptoirement le sens donné par toute l'ancienne Eglise au passage 1 Tim. III, 2.

[2] Rom. XII, 7. Διακονία. (Philipp. I, 1.)

[3] Ἀντιλήψεις. (1 Cor. XII, 28.)

servir aux tables. A la seconde période de l'âge apostolique, il n'y avait plus d'autres repas communs que les agapes, qui étaient accompagnées de la célébration de la sainte cène. Les diacres étaient chargés de tout ce qui concernait cette partie du culte chrétien ; à leur office de miséricorde, se joignait le soin de régler tous les détails extérieurs du culte.

Les Eglises du premier siècle avaient aussi créé une charge pour les femmes, afin d'employer au bien de l'Eglise les dons spéciaux que Dieu leur a accordés. Quel ministère leur eût été mieux approprié que la diaconie, la charge miséricordieuse de l'assistance et de la consolation ? Il est difficile de se représenter exactement ce qu'étaient les diaconesses de l'Eglise primitive [1]. Elles avaient sans doute leur part dans la distribution des aumônes et dans la visite des malades ; sans doute aussi elles s'occupaient des agapes et prêtaient leur aide aux diacres pour tout ce qui réclamait leurs soins dans la célébration du culte. On sait que les diaconesses du second siècle assistaient les femmes au moment de leur baptême [2]. Cette coutume, si convenable et si naturelle, a dû être introduite dans l'Eglise dès le premier siècle. Les veuves de plus de soixante ans enregistrées sur le rôle de l'Eglise, dont parle saint Paul dans sa première lettre à Timothée, étaient probablement des diaconesses [3]. En effet, on ne comprendrait pas tout l'ensemble des conditions qui leur sont imposées, s'il s'agissait

[1] Rom. XVI, 1. — [2] *Constit. apostol.*, III, 16.

[3] Schaff, 534 ; Rothe, *Anfænge*, p. 253. Dans les *Constitutions apostoliques* (III, 1), les veuves sont élevées au rang d'anciennes, πρεσβυτίδες.

uniquement d'une assistance régulière. Au contraire, rien n'est plus conforme à l'esprit de l'Eglise apostolique, que de donner un emploi à l'activité de tous ses membres, et d'établir une sainte réciprocité entre les dons généreux faits à la pauvreté, et les services précieux que celle-ci peut rendre. La veuve était bien mieux appropriée que la vierge à l'office de diaconesse, car elle avait l'expérience de la vie humaine, elle en connaissait les grandes souffrances, et elle trouvait dans sa position une aptitude toute spéciale pour exercer un ministère de consolation.

Sous quelque point de vue que nous la considérions, la charge ecclésiastique nous apparaît toujours comme un ministère, comme un service de l'Eglise et jamais comme un sacerdoce. Elle ne se communique pas comme la prêtrise, elle émane de l'élection populaire qui lui conserve son caractère de délégation. Nous l'avons reconnu quand il s'est agi de la première charge qui s'est détachée de l'apostolat. Les sept diacres de la chambre haute ont été élus par l'Eglise de Jérusalem. « *Choisissez sept hommes d'entre vous*, » tel est le langage de saint Pierre et il consacre par là le droit permanent de l'Eglise[1]. La nature de la charge d'ancien impliquait également l'élection. La recommandation de saint Paul à Tite et à Timothée d'établir des anciens[2] n'est point une dérogation à cette règle, car il est évident que dans une Eglise jeune

C'est évidemment une innovation du deuxième siècle. L'interdiction des secondes noces aux diaconesses est une prescription ascétique qui ne laisse pas que d'étonner.

[1] Ἐπισκέψασθε. (Actes VI, 3.)

[2] Ἵνα καταστήσῃς πρεσβυτέρους. (Tit. I, 5; 1 Tim. III, 1.)

et inexpérimentée l'influence de l'apôtre ou de son représentant devait être prépondérante. Mais jamais cette influence ne se transformait en autorité despotique, et Luc nous la montre combinée avec l'élection de l'Eglise, quand il dit que Paul et Barnabas *ont fait élire* des anciens dans toutes les Eglises [1]. L'apôtre présidait à l'élection, mais ne la supprimait pas. Il est d'ailleurs certain que ce droit d'élection a été conservé intact pendant plus de deux siècles. La Constitution copte de l'Eglise d'Alexandrie témoigne de la permanence du droit d'élection au milieu du second siècle [2]. Or, comme il est incontestable que le second siècle ne l'a pas inventé et que sa tendance naturelle était de l'affaiblir et de le diminuer, il en résulte qu'il remonte au premier siècle et qu'il est d'institution apostolique.

L'imposition des mains, qui était conférée aux diacres, aux anciens et aux évangélistes, n'avait point le caractère d'une ordination [3]. Elle n'était pas réservée exclusivement à l'investiture des charges de l'Eglise [4]. Jésus-Christ avait imposé les mains aux enfants qui lui étaient présentés pour qu'il les bénît [5]. On les imposait aux malades que l'on voulait guérir. L'imposition des mains était considérée comme une bénédiction solennelle; quelquefois aussi elle coïncidait avec la communication

[1] Χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ' ἐκκλησίαν. (Actes XIV, 23.) Nous voyons (2 Cor. VIII, 18-25) que le membre de l'Eglise de Corinthe chargé de porter en Palestine les offrandes de ses frères était choisi par eux.

[2] Ἐπίσκοπος χειροτονείσθω ὑπὸ παντὸς τοῦ λαοῦ ἐκλελεγμένος. (*Constit. copt.*, canon II, 31.)

[3] Voir Ritschl, *Altcath. Kirch.*, 395. — [4] Matth. XIX, 13.

[5] Luc, XIII, 13.

des dons surnaturels propres au siècle apostolique [1]. Elle fut conférée plus tard dans la cérémonie du baptême, dans la célébration de la sainte cène et lors de la réintégration des pécheurs excommuniés dans l'Eglise [2]. Elle était toujours accompagnée de prières [3], selon cette parole de saint Augustin: « Qu'est-ce que l'imposition des mains sinon la prière sur un homme [4]? » La prière était donc l'acte essentiel. L'imposition des mains n'avait qu'un sens symbolique comme le baptême lui-même. Elle figurait la grâce communiquée par la prière, et comme tous les chrétiens ont besoin de la grâce elle était conférée à tous. Il y a plus, la prière ne saurait à aucun point de vue être considérée comme un acte clérical, elle est l'expression du sentiment chrétien de l'assemblée entière; il s'ensuit que l'imposition des mains, pas plus que la prière qui en constituait la partie morale et essentielle, ne pouvait avoir un caractère sacerdotal. Elle était donnée au nom de l'Eglise. Tertullien reconnaissait que des laïques avaient le droit de baptiser; ils avaient donc aussi celui d'imposer les mains. Nous ne nions pas cependant que l'imposition des mains n'eût une application spéciale

[1] C'est ce qui explique le fameux passage 1 Tim. IV, 13, où il s'agit de ces dons surnaturels exceptionnels. Timothée les a reçus par suite d'une révélation prophétique, de la nature de celle qui avait amené l'imposition des mains de Paul et de Barnabas à Antioche. (Actes XII, 2.) N'oublions pas que Timothée avait été revêtu d'une mission temporaire d'évangéliste. (Rothe, *Anfænge*, 161.)

[2] « Egressi de lavacro dehinc manus imponitur per benedictionem advocans Spiritum sanctum. » (Tertuil., *De baptismo*, 7, 8; Cyprien, Epist. LXXXII, 1, 2.)

[3] Actes VI, 6. Καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας. Cette première imposition des mains est le type de toutes les autres.

[4] « Quid est aliud manuum impositio, quam oratio? » (Aug., *De baptismo*, III, 49.)

quand des diacres ou des anciens la recevaient. Elle marquait d'une manière solennelle leur entrée en charge, d'après un usage emprunté à la synagogue pour les nouveaux rabbins[1]. Mais il y avait entre l'imposition des mains de l'Eglise et celle de la synagogue toute la différence qui existait entre les deux institutions; c'était, en définitive, la prière de l'Eglise qui conférait à l'acte extérieur sa valeur; elle prenait une part active et directe à la consécration de l'homme qui allait être son ministre et son représentant. Celui-ci, d'ailleurs, paraît avoir été appelé dès les temps apostoliques à faire une profession explicite de sa foi devant l'Eglise, qui, ayant sa responsabilité engagée, avait droit de connaître exactement la doctrine de ses délégués[2]. L'acte extérieur était si peu considéré comme communiquant un caractère sacré et indélébile, que le même homme pouvait recevoir l'imposition des mains à plusieurs reprises[3]. Ce fait, qui est incontestable, écarte absolument toute idée superstitieuse.

Ainsi, en résumé, les charges ecclésiastiques, pas plus à cette seconde période que dans la première, ne constituent un sacerdoce nouveau. Elles n'ont pas été instituées directement de Dieu par voie d'autorité, elles ont été créées l'une après l'autre selon les besoins manifestés de l'Eglise. Elles ne sont pas d'institution di-

[1] « Ordinatio autem non tantum fit *manu* sed etiam sermone solo, dicendo : Ego te promoveo. (Vitringa, *De Synag. vetere*, p. 838.)

[2] 1 Tim. 6, 12.

[3] Actes XIII, 3. Paul et Barnabas exerçaient depuis longtemps un ministère dans l'Eglise quand ils reçurent cette imposition des mains à Antioche.

vine immédiate comme l'ancienne prêtrise, mais elles procèdent d'une inspiration céleste et sont conformes à la volonté de Dieu. Toutefois il faut se garder de penser que si les Eglises du siècle apostolique ont une organisation démocratique, elles laissent leur liberté dégénérer en licence. La vérité révélée y exerce une autorité véritable. Paul parle en son nom le langage ferme et énergique d'un représentant de Jésus-Christ. Il n'impose pas cette vérité ; si les Eglises la rejettent, il n'a aucun moyen de les contraindre à en subir la domination. Mais il déclare qu'en rejetant sa doctrine, ce n'est pas lui qu'on rejette, mais Dieu lui-même et il le prouve. Il veut aussi que cette vérité acceptée dans les Eglises demeure pour elles une pierre de touche infaillible pour discerner l'hérésie. S'il n'y a pas d'autorité extérieure organisée dans la chrétienté du premier siècle, il y a une autorité effective. Reconnaissons d'ailleurs que si chaque Eglise a sa vie propre et sa physionomie distincte, il n'y a rien dans l'organisation ecclésiastique primitive qui condamne une fédération ultérieure des Eglises entre elles et un régime synodal, pourvu qu'il soit conciliable avec la liberté des congrégations. Nous nous sommes borné à constater qu'en fait ce régime n'existait pas au premier siècle. Mais l'Eglise a le droit et parfois le devoir de modifier son organisation dans le cours des temps, et de s'éloigner à plus d'un égard, pour les détails, du type des Eglises apostoliques, à la condition de ne pas s'écarter des principes généraux de leur constitution; car ces principes sont immortels et reposent sur des vérités absolues.

CHAPITRE VI.

LE CULTE ET LA VIE CHRÉTIENNE.

—

§ I. — *Le culte chrétien pendant cette période* [1].

Tandis que les chrétiens sortis du judaïsme étaient continuellement dans le temple et pratiquaient tous les rites de la religion de leurs pères, les païens convertis ne se crurent astreints à aucune cérémonie juive. Aussi ce fut dans leurs Eglises que le culte de la nouvelle alliance fut véritablement fondé. Les premiers disciples n'avaient pas compris au lendemain de la Pentecôte que le christianisme était une création nouvelle. Ils pensaient que le vrai culte, le culte public et solennel, devait encore se célébrer dans le temple de Jérusalem, et leur adoration dans la chambre haute avait un caractère intime et privé. Il n'en est plus de même dans les Eglises fondées par saint Paul. Elles ont leur culte complétement distinct du culte juif. Il ne faudrait pas croire qu'il a moins de spiritualité que celui qui fut célébré aux

[1] Vitringa, *De Synagoga vetere*; Bingham, *Origines ecclesiæ*; Augusti, *Handbuch der christichen Archæologie* (1836); Harnack, *Christliche Gemeinde Gottesdienst* (Erlangen, 1854); Guericke, *Archæologie* (1847). Nous ne mentionnerons plus les ouvrages déjà cités sur le siècle apostolique.

premiers jours de l'Eglise sous prétexte qu'il a moins de liberté et qu'il est réglé avec plus de soin. Ce serait oublier que le culte de la chambre haute est plutôt l'adoration de la famille que l'adoration de l'Eglise et qu'il n'empêche pas l'assiduité au temple. Le culte des chrétiens issus du paganisme est au contraire leur culte public ; aussi a-t-il un caractère moins intime; ses formes sont plus solennelles. Ces formes, d'ailleurs, qui rappellent la grande émancipation opérée par saint Paul, sont très-simples ; elles ne sont que la manifestation réglée de l'ardente piété des croyants. L'idée véritable du culte en esprit et en vérité les pénètre et s'en détache avec une clarté et une beauté incomparables.

Le culte de l'ancienne alliance se rattachait à des conditions extérieures qui le matérialisaient plus ou moins. Il s'enfermait entre les murs d'un sanctuaire, il avait ses moments marqués ; la caste sacerdotale avait seule le droit de s'approcher de l'autel. Toutes ces restrictions tenaient à une seule et même cause : la séparation qui subsistait encore entre l'humanité coupable et son Dieu non apaisé. De là la nécessité des sacrifices qui révélaient le sentiment de cette culpabilité comme ils prophétisaient la réconciliation future. La nouvelle alliance qui repose sur la certitude du salut accompli a pour premier effet de substituer aux sacrifices quotidiens le sacrifice du Christ, « qui s'est offert une fois pour nos péchés [1], » comme aussi d'abolir toute prêtrise spéciale au bénéfice de l'éternelle sacrificature du Sau-

[1] Νῦν δὲ ἅπαξ. (Hébr. IX, 26.)

veur[1], communiquée à tous les croyants par la foi. Il n'y a plus dans l'Eglise ni autel, ni offrandes extérieures, ni prêtres. Aux sacrifices matériels a succédé le sacrifice raisonnable du cœur et de la volonté dans lequel chaque chrétien est prêtre et victime [2].

Toutes les institutions qui étaient destinées à rappeler à l'homme son état de condamnation avant la rédemption sont également abolies. Il n'y a pas plus de privilége pour certains lieux consacrés que pour certains hommes. L'Eglise chrétienne n'a pas de temples au sens réel du mot, ou pour mieux dire elle est elle-même un temple spirituel, formé de pierres vivantes et reposant sur le Christ [3]. Son culte n'a pas d'autre destination que l'édification de ce temple ou sa consolidation par l'accroissement de la foi et de l'amour [4]. Aussi le service religieux est-il célébré dans des maisons particulières. On se réunit dans celle de Marie à Jérusalem, dans la demeure de Lydie à Philippes, et dans celle de Jason à Thessalonique [5]. Le toit de Juste à Corinthe, et celui d'Aquilas et de Priscille à Ephèse abritent également le culte[6]. Dans les villes importantes où les chrétiens se comptent en grand nombre, les lieux de réunion se

[1] Ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην. « Celui-ci, parce qu'il subsiste éternellement, a un sacrifice qui ne passe point à d'autres. » (Hébr. VII, 24.)

[2] « Sacrifice vivant, service raisonnable. » Θυσίαν ζῶσαν, λογικὴν λατρείαν. (Rom. XII, 1; XV, 16; 1 Pierre II, 5.)

[3] Ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι. (Eph. II, 20-22; 1 Cor. III, 16; 2 Cor. VI, 16.) « Nous sommes sa maison. » Οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς. (Hébr. III, 6.)

[4] Que tout se fasse pour l'édification. Πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω.

[5] Actes XII, 12; Actes XVI, 40; Actes XVII, 7.

[6] Actes XVIII, 7; 1 Cor. XVI, 19.

sont multipliés [1]. Rien ne nous indique que les maisons où se célébrait le culte cessassent d'être affectées à d'autres usages. Ce n'était pas à un édifice consacré que l'on donnait le nom d'église, mais à l'assemblée des croyants qui s'y réunissait [2]. L'Eglise elle-même, a dit un ancien auteur, ou l'*assemblée des fidèles*, était la maison de Dieu [3]. Les accroissements rapides de l'Eglise rendirent bientôt les maisons particulières insuffisantes. Déjà à Ephèse Paul enseigne dans une école publique. Jacques signale dans son épître des désordres qui n'ont pu avoir lieu que dans des réunions nombreuses, analogues à celles des synagogues juives [4]. A la réunion de famille a succédé la réunion d'Eglise, à laquelle tous les rangs de la société ont fourni leur contingent. Le riche coudoie le pauvre, et l'orgueil et l'insolence ont de fréquentes occasions de se manifester. Mais si le culte se célèbre dans une maison plus spacieuse, il ne lui confère pas un caractère sacré. Le temple matériel ne s'est élevé que sur les ruines du temple spirituel [5].

[1] Ἐκκλησίαι κατ' οἶκον. (Rom. XVI, 4, 5, 14, 15; Coloss. IV, 15; Philémon 2.)

[2] 1 Cor. XI, 18-22; XIV, 34. Bingham s'appuie sur ces passages pour établir l'existence de sanctuaires proprement dits au premier siècle (*Origines*, III, 143); mais il oublie la déclaration si positive de Jésus-Christ à la Samaritaine sur l'abolition de tout sanctuaire.

[3] « Ipsa Ecclesia, ipse fidelium cœtus est domus Dei. » (Vitringa, *De Synag., vet.* 446. Voir Augusti, *Archæologie*, I, 336.)

[4] Ἐὰν εἰσέλθῃ εἰς τὴν συναγωγὴν ὑμῶν ἀνήρ. (Jacq. II, 2.) Il ne faut pas abuser, comme Vitringa (*De Synag. vet.*, 449), de cette expression pour assimiler en tout point le culte de l'Eglise à celui de la synagogue.

[5] Nous ne parlons pas ici de l'érection d'édifices grandioses et majestueux pour le culte, mais seulement de l'idée superstitieuse qui ramène en plein christianisme la notion d'un sanctuaire, d'un lieu exceptionnellement saint par lui-même.

L'Eglise primitive ne connaît pas plus la distinction entre les jours qu'entre les lieux. La vie entière est devenue la fête douce et sérieuse de la rédemption; ses actes les plus simples sont élevés par la pensée chrétienne à la dignité d'un service religieux[1]. Rien n'est profane pour le croyant; tout a un caractère sacré[2]. Il est donc impossible de trouver dans l'Evangile un principe auquel puisse se rattacher l'institution d'un jour saint, qui appartient plus à Dieu que les autres. Cette institution est intimement liée à l'ancienne alliance; elle a dû disparaître avec elle comme le sacerdoce et la consécration d'un sanctuaire spécial[3]. Paul a proclamé, à l'égard de la distinction des jours, les grands principes de la nouvelle alliance, avec sa netteté et sa vigueur habituelles. « Comment, écrit-il aux Galates, retournez-vous encore à ces faibles et misérables rudiments auxquels vous voulez vous assujettir de nouveau?

[1] Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu. Πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε. (1 Cor. X, 31.)

[2] Tout est pur pour les purs. Πάντα μὲν καθαρὰ τοῖς καθαροῖς. (Tite I, 11.)

[3] Les partisans de la permanence du sabbat s'en réfèrent au Décalogue. Mais Paul nous a déjà appris que le Décalogue ne renferme la loi de sainteté que sous une forme incomplète, qui a été abolie, de même que tout le judaïsme. Faire remonter le sabbat jusqu'au jardin d'Eden, c'est oublier les vraies conditions de l'innocence, qui n'admet pas le partage de la vie entre le profane et le sacré. La bénédiction du septième jour n'impliquait point le repos dans le paradis; elle s'appliquait à la création entière, qui, pour la première fois, apparaissait achevée. La vie du monde, avant la chute, devait être une vie de bénédiction, comme la terre entière devait être un temple et chaque homme un prêtre. Le sabbat juif rappelait ce passé bienheureux, en même temps qu'il prophétisait l'avenir qui devait le ramener. Il témoignait en même temps de la perversion totale de la vie humaine avant la rédemption, puisqu'il fallait l'interrompre, en quelque sorte, pour plaire à Dieu.

Vous observez les jours, les mois, les temps et les années[1]. » « Que personne donc, dit-il aux Colossiens, ne vous condamne au sujet du manger, ou du boire, ou pour les distinctions d'un jour de fête, ou de nouvelle lune, *ou de sabbat*. Car ces choses n'étaient que l'ombre de celles qui devaient venir[2]. » Tels étaient les principes. Il nous reste à voir quelle était la pratique des Eglises, Elle différait d'une fraction à l'autre du christianisme primitif. Les disciples de Palestine célébraient scrupuleusement le sabbat et les fêtes juives, mais ils n'établissaient aucune distinction entre les jours pour le culte chrétien proprement dit. Les Eglises sorties du paganisme rejetaient aussi bien le sabbat que la circoncision. On se réunissait tous les jours à Ephèse pour entendre Paul[3]. Il en était de même, sans doute, dans les autres centres de mission en Grèce ou en Asie.

Nous ne pensons pas que les païens convertis à cette époque se soient crus obligés de célébrer aucune grande fête, pas plus la Pâque que la Pentecôte. Ils n'ont reçu aucun commandement à cet égard. On invoquerait à tort l'exemple de saint Paul se rendant dans la ville sainte pour célébrer la Pentecôte. Juif d'origine, il demeurait fidèle aux conditions stipulées au concile de Jérusalem, en suivant les pratiques du judaïsme dans un large esprit de tolérance et de charitable concession[4]. Nous

[1] Ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς. (Gal. IV, 9-11.)

[2] Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμενίας ἢ σαββάτων. (Coloss. II, 16.)

[3] Enseignant *tous les jours* dans l'école d'un nommé Turannus. (Actes XIX, 9.)

[4] C'est le grand argument de Schaff. (P. 546.)

ne condamnons pas la fête chrétienne en soi; bien au contraire, nous admettons pleinement sa légitimité et son utilité. Nous voulons seulement établir qu'elle n'est pas directement d'institution divine[1]. Elle n'a pas même pour elle la pratique des apôtres, puisque en célébrant la Pâque et la Pentecôte, ils ont voulu célébrer les anciennes fêtes juives, et non pas les fêtes de la nouvelle alliance. Celles-ci ont été librement instituées par l'Eglise sous l'inspiration du sentiment chrétien. « Jamais, dit un ancien historien ecclésiastique, les apôtres n'ont imposé le joug de la servitude à ceux qui venaient pour être instruits : ils s'en remettaient, pour la célébration de la Pâque et des autres fêtes, au bon plaisir de ceux qui croyaient par là faire quelque chose de bien. Le Seigneur et les apôtres n'ont point institué de fêtes par une loi, ni, comme Moïse, menacé de châtiment ou de malédiction ceux qui n'en célébreraient pas. Le but des apôtres n'était pas de donner des lois pour les jours de fête, mais d'amener les hommes à la droiture et à la piété[2]. »

On ne trouve, pour toute la période de saint Paul, que deux indications très-vagues se rapportant à la célébration du culte le premier jour de la semaine[3]. Il est

[1] On s'est aussi appuyé sur 1 Cor. V, 7, 8 (Célébrons la fête non avec le vieux levain de la malice). Tout dans ce passage a un caractère allégorique. On ne peut tirer d'une vive image une conclusion d'ailleurs démentie par les paroles du même apôtre que nous avons citées. (Néander, *Pflanz.*, I, p. 274, 275.)

[2] Socrate, *Hist. ecclés.*, V, 22. Augusti, *Archæologie*, I, 174.

[3] Ἐν μιᾷ τῶν σαββάτων, συνηγμένων τῶν μαθητῶν. (Actes XX, 7.) Le passage 1 Cor. XVI, 2 : *Que chaque premier jour de la semaine, chacun de vous mette à part chez soi, et rassemble ce qu'il pourra,* ne parle

impossible d'en tirer aucune conclusion certaine. Toutefois, si l'on considère qu'à la période suivante ce jour s'appelle déjà le jour du Seigneur, on sera porté à admettre que l'habitude de célébrer le culte avec plus de solennité le dimanche remonte très-haut dans l'âge apostolique. L'Eglise n'a point dérogé pour cela aux principes de Paul; elle n'a point investi ce jour d'une sainteté exceptionnelle, elle n'a point abaissé à son profit le niveau ordinaire de la vie chrétienne. Elle n'a point surtout pensé à remplacer le sabbat par le dimanche. Il est certain que pendant longtemps un grand nombre de chrétiens ont observé le sabbat le septième jour de la semaine. Si l'Eglise s'était placée sur le terrain du légalisme, elle n'eût pu transférer le repos du sabbat d'un jour à un autre sans une révélation divine. Elle n'a jamais eu cette prétention dans les premiers siècles. Les chrétiens ne se contentaient pas de déclarer qu'ils n'avaient ni temples, ni autels, ils disaient encore hautement, par la bouche de Justin Martyr : « Nous ne sabbatisons pas [1]. »

pas d'une réunion publique de l'Eglise. (Voir Néander, *Pflanz.*, I, 272.) Bingham, selon sa coutume, force le sens de ces deux passages. (*Origines*, V, 280.)

[1] Οὐ σαββατίζομεν. (Justin, *Dial. cum Tryphone*, p. 246.) Il n'y a rien, dans les réflexions qui précèdent, qui soit en opposition avec la célébration du dimanche. Le dimanche est une nécessité du culte public; il est nécessaire comme le temple ou comme le ministère; mais il y a néanmoins un sacerdoce universel, en quelque sorte, pour les jours comme pour les hommes. C'est là un principe essentiel de la nouvelle alliance, manifestement méconnu par ce qu'on a appelé le *sabbatisme*. Le dimanche n'est pas plus saint en lui-même à l'exclusion des autres jours, que le temple à l'exclusion des autres lieux. Le dimanche est le jour du Seigneur, comme le temple est le lieu du Seigneur. Cette analogie est très-frappante en allemand. Le mot *Eglise* (*Kirche*) a pour racine le

Le culte proprement dit est empreint de la liberté et de la spiritualité qui caractérisaient la piété des Eglises fondées par saint Paul. L'élément liturgique en est complétement absent, l'inspiration y domine.

Cependant on éprouve déjà le besoin d'une certaine organisation qui soit une sauvegarde contre le désordre. Paul donne même des règles qui sont de pure bienséance ; il veut que l'homme ait la tête découverte, tandis que la femme doit l'avoir couverte, marquant ainsi par sa tenue la modestie réservée qui lui convient et qui lui est déjà conseillée par le voile de sa longue chevelure. L'Apôtre lui interdit également d'enseigner, dans l'assemblée des chrétiens[1]. Il veut que l'inspiration individuelle soit contrôlée et surveillée afin de ne pas nuire à l'édification commune.

Les actes essentiels du culte sont toujours la lecture des saintes Ecritures, la prière, l'enseignement et le cantique[2]. L'Ancien Testament était, à cette époque, le seul livre canonique reconnu par l'Eglise. Interprété dans son sens profond, souvent même quelque peu allégorisé, comme dans les lettres de Paul, il ouvrait à l'édification chrétienne une mine inépuisable[3]. Les discours

mot grec Κυριακή (Dominica); le temple est τὸ κυριακόν, le lieu du Seigneur. L'église est le lieu dominical, comme le dimanche est le jour dominical. (Augusti, *Archæologie*, I, 33.) Cette assimilation tranche la question ; car quel chrétien identifierait nos temples au temple de Jérusalem? S'il est conséquent, il n'identifiera pas davantage le dimanche au sabbat.

[1] 1 Cor. XI, 4, 5; XIV, 34.

[2] Voir Harnack, ouvr. cité, 146-164.

[3] Le commandement de Paul à Timothée de s'attacher à la lecture (1 Tim. IV, 13) semble se rapporter à la lecture publique des Ecritures, car il est parlé dans le même passage de l'*exhortation*.

de Jésus-Christ étaient médités avec soin et étaient considérés comme la parole même de Dieu. Paul rappelle aux Corinthiens qu'il en avait fait la base de son enseignement, et qu'il leur avait cité les propres expressions du Sauveur pour l'institution de la cène ou la résurrection [1]. Mais ces enseignements n'avaient pas été recueillis dans des évangiles canoniques. Ils étaient ou reproduits par l'enseignement oral, ou conservés dans ces écrits anonymes que Luc mentionne dans son prologue. On ne peut donc pas considérer comme lecture de l'Ecriture sainte l'usage que l'on faisait alors des discours du Seigneur.

On ne doit pas non plus ranger dans la même catégorie la lecture des lettres des apôtres, recommandée expressément par eux [2]; car rien ne nous indique que cette lecture dût être périodique comme celle de l'Ancien Testament. Ces lettres étaient l'écho de la prédication vivante des apôtres. Elles étaient lues avec le même respect qu'on accordait à leur parole, et étaient investies de l'autorité dont ils jouissaient eux-mêmes. Mais aussi longtemps qu'ils vécurent on ne pensa pas à former un canon de la nouvelle alliance, parce que le besoin ne s'en faisait pas sentir. C'est plus tard seulement que ce besoin légitime chercha et obtint sa satisfaction [3].

[1] Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυριοῦ ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν. (1 Cor. XI, 23; XV, 3.)

[2] Coloss. IV, 16; 1 Thess. V, 27.

[3] Nous avons déjà rappelé, à l'occasion de l'origine des trois premiers évangiles, la préférence de l'Eglise primitive pour la Parole vivante. (Voir Augusti, *Archæologie*, II, 165.)

L'enseignement jouait un grand rôle dans le culte primitif et surtout dans le culte des Eglises éloignées de Jérusalem. Il gagne tout ce que perd le rite. Le prêtre efface toujours le docteur là où il y a un sacerdoce et des sacrifices à offrir. Nous n'avons pas à démontrer de nouveau que le droit d'enseigner était accordé à tous. Mais si tous pouvaient enseigner, ils ne pouvaient tout enseigner ; la doctrine des apôtres servait de norme et de règle, parce qu'elle était la reproduction fidèle de la doctrine de Jésus-Christ. « Demeurez fermes, écrit saint Paul aux Thessaloniciens, et retenez les enseignements que nous vous avons donnés soit de vive voix, soit par lettres[1]. » L'enseignement calme et méthodique supplante de plus en plus le langage extatique, le don des langues et de la prophétie. Paul paraît même craindre que ces dons extraordinaires ne tombent dans un trop grand discrédit, car il recommande aux Thessaloniciens de ne pas éteindre l'Esprit et de ne pas mépriser les prophéties[2].

Toutefois, dans son discours à Milet comme dans ses dernières lettres, il insiste fortement sur l'importance de l'enseignement[3]. Au moment où les apôtres allaient disparaître, et où par conséquent le contrôle de l'inspiration individuelle serait plus difficile, le salut de l'Eglise était intéressé à ce que l'enseignement, qui n'avait d'autre mission que de reproduire la doctrine apostolique, acquît une influence prépondérante.

[1] 2 Thess. II, 15 ; 2 Tim. I, 13 ; III, 14 ; Tite I, 9.
[2] Προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε. (1 Thess. V, 20.)
[3] Actes XX, 31 ; 1 Tim. IV, 15 ; IV, 2 ; Tite I, 9.

La prière est l'âme du culte chrétien, comme elle est l'inspiration de toute la vie chrétienne. Elle jaillissait librement des cœurs, de même que la parole d'édification. Elle n'était mélangée d'aucun élément liturgique, et nul indice dans tout le Nouveau Testament ne justifie l'idée que la prière du Seigneur fût répétée comme une formule consacrée [1].

Cependant saint Paul, sans vouloir nuire à cette liberté, indique quelques points qui ne doivent pas être négligés dans la prière chrétienne et sans doute tout d'abord dans la prière de l'Eglise. Il veut que l'on prie pour tous les hommes et spécialement pour les rois et ceux qui sont élevés en dignité, traçant avec fermeté une ligne de démarcation entre la révolution religieuse qu'il opère, et toute révolution politique. Ainsi, même dans ce libre domaine de la prière, une règle infiniment sage apparaît. L'action de grâce, *l'eucharistie* proprement dite, avait une très-large place dans la prière des premiers chrétiens [2]. Pendant longtemps celle-ci conserva son caractère d'effusion joyeuse d'adoration et de reconnaissance [3]. L'assemblée manifestait son adhésion à la prière par l'*amen* qu'elle prononçait d'une seule voix [4].

[1] Bingham affirme l'usage liturgique de la prière dominicale au premier siècle, sans fournir la moindre preuve. (*Origines*, V, 125.) Vitringa assimile à tort les prières de l'Eglise aux prières de la synagogue. Tandis que d'un côté tout est libre et spontané, de l'autre tout est réglé et méthodique. (*De Synag. vet.*, p. 1062. Voir Augusti, *Archæol.*, II, 60.)

[2] Philipp. IV, 6.

[3] Voir les fragments des anciennes liturgies publiées par Bunsen dans ses *Antenicæna*, vol. III.

[4] Πῶς ἐρεῖ τὸ ἀμήν; (1 Cor. XIV, 16.)

L'Eglise ne se contente plus comme à ses débuts du chant des psaumes. Le sentiment chrétien crée une expression qui lui est propre dans le cantique. Comme la prière et la parole d'édification, il procède tout d'abord de l'inspiration individuelle. » Si quelqu'un a un psaume, qu'il le fasse entendre, » dit l'Apôtre[1]. Il s'agit ici évidemment d'un chant nouveau inspiré par l'Esprit de Dieu à un membre de l'assemblée. Le cantique est comme la transition entre le don des langues et la parole calme et mesurée de l'enseignement; il donne essor à ces sentiments profonds et ardents qui ne peuvent s'enfermer dans les formes du langage ordinaire; il fait monter vers le ciel ces soupirs « qui ne se peuvent exprimer, » comme aussi il satisfait ce besoin d'adoration si développé au sein du christianisme primitif. Il ne reste aucun monument de ces premiers psaumes de l'Eglise chrétienne, parce que, comme ses prières, ils avaient un caractère essentiellement spontané et qu'ils se multipliaient en abondance dans ces temps d'inspiration puissante.

Si nous ne possédons pas d'hymnes du premier siècle, nous trouvons cependant dans les épîtres de Paul des traces visibles de ce que nous appellerons le lyrisme de l'âge apostolique. La fin du chapitre VIIIe de la lettre aux Romains, le chapitre XIIIe de la première épître aux Corinthiens, et tant d'autres passages où dans le mouvement impétueux de sa pensée, l'Apôtre atteint les cimes de la haute poésie[2], nous donnent une idée de

[1] Eph. V, 19; Coloss. III, 16.
[2] Voir aussi 1 Tim. III, 16; Eph. V, 14. (Voir *Das Kirchenlied in seiner*

ce qu'était le cantique inspiré qui se faisait librement entendre dans les premières assemblées chrétiennes.

L'idée des sacrements dans l'Eglise primitive était en rapport avec sa constitution générale [1]. Fondée sur la foi vivante, cette Eglise était une association de chrétiens travaillant en commun à leur édification et à l'évangélisation du monde. La notion d'une vertu intrinsèque renfermée dans le sacrement, la théorie de l'*opus operatum*, étroitement liée au système sacerdotal, n'avait aucune raison d'être dans ces congrégations pénétrées du souffle vivant de l'Esprit de Dieu. Tout, dans la doctrine de saint Paul, condamne des vues semblables. L'Apôtre, qui a refusé à l'œuvre extérieure toute valeur pour le salut, n'en aurait certes pas attribué à des actes purement matériels. Le règne de Dieu, pour lui, consistait non en parole, mais en esprit [2]. On doit donc écarter, quand on parle des sacrements de l'Eglise primitive, les idées de grâce sacramentelle, qui assimilent l'action de Dieu à une opération magique, triste emprunt fait aux lustrations du paganisme de la décadence, comme l'a dit éloquemment Bunsen [3].

Le baptême, qui était le signe de l'entrée dans l'Eglise, était administré par immersion. On plongeait le néophyte dans l'eau, et on lui imposait les mains au

Geschichte und Bedeutung, von W. Baur, Francfort, 1852; Augusti, *Archæol.*, II, 110-113.)

[1] Le mot de *sacrement* est complétement étranger à la langue biblique, dans le sens où nous l'employons.

[2] Ἐν δυνάμει. (1 Cor. IV, 20.)

[3] *Hippolytus*, II, p. 127.

moment où il en sortait. Ces deux rites correspondaient aux deux grandes phases de la conversion, qui, avant d'être une résurrection avec Jésus-Christ, est une crucifixion de l'ancienne nature. Aussi, la foi était-elle exigée de quiconque recevait le baptême. L'idée ne vient pas à saint Paul qu'on puisse supposer le baptême sans la foi, le signe sans la chose signifiée; et il n'hésite pas, dans la simplicité hardie de son langage, à identifier le fait spirituel de la conversion à l'acte qui le symbolise. « Nous sommes ensevelis, dit-il, avec Jésus-Christ, en sa mort, par le baptême[1]. » Il faut lui imputer, malgré tous ses écrits, la notion grossière de la régénération baptismale, ou bien il faut reconnaître que la foi est pour lui si intimement rattachée au baptême qu'en parlant du second, il croit parler par là même de la première, sans laquelle il n'est qu'une vaine forme. Les écrivains du Nouveau Testament attribuent tous le même sens au baptême; il suppose, d'après eux, une manifestation de la vie religieuse, dont le degré peut varier, mais qui est constamment exigée[2]. » Le baptême qui nous sauve, dit l'apôtre Pierre, n'est pas celui qui nettoie les ordures du corps, mais l'engagement d'une bonne conscience devant Dieu, par la résurrection de Jésus-Christ[3]. »

Dans ces temps où l'organisation ecclésiastique était encore flottante à bien des égards, le baptême équiva-

[1] Rom. VI, 4.
[2] Actes II, 38; VIII, 13-17, 37-38; X, 47; XVI, 14, 15, 33.
[3] Βάπτισμα οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπων, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς. (1 Pierre III, 21.)

lait à la profession de la foi. Donné au nom de Jésus-Christ[1] comme un signe solennel de la conversion, il avait toute la valeur d'une confession explicite de la croyance chrétienne, surtout à une époque où, pour le recevoir, il fallait s'exposer à l'opprobre et à la persécution[2].» Il est d'ailleurs probable que le néophyte, avant de recevoir le baptême, faisait une courte profession de sa foi : c'était cet engagement d'une bonne conscience devant Dieu dont parle saint Pierre. Cette coutume est en pleine vigueur au second siècle; tout porte à croire qu'elle remonte au premier. Cette exposition simple et populaire de la croyance a été assimilée à tort au symbole des apôtres, dont la date est bien postérieure. Le symbole n'est pas autre chose que le développement de la formule du baptême, accrue peu à peu jusqu'à devenir une règle de foi[3].

[1] Il n'y a pas d'exemple, dans le Nouveau Testament, d'un emploi de la formule complète du baptême. Bingham cherche en vain à contester ce fait. (*Origines*, IV, 163.)

[2] Il fallait bien que l'on donnât une grande importance au baptême comme signe de l'incorporation à l'Eglise, pour qu'on se fût cru obligé, dans quelques congrégations, de l'administrer à des chrétiens déjà baptisés au nom des catéchumènes qui étaient morts avant de l'avoir reçu. C'est à notre avis le seul sens raisonnable qu'on puisse donner à 1 Cor. XV, 29. Cette coutume, mentionnée en passant par saint Paul, s'était perpétuée plus tard dans quelques sectes hérétiques. (Epiphane, *Hæres.*, XXVIII, 7. Tertullien, *De Resurrectione*, 48.)

[3] Thiersch (ouvr. cité, p. 300) soutient l'origine apostolique du symbole. Bingham lui-même reconnaît que cette supposition n'a aucune base historique. (*Origines*, IV, 69.) Il est avéré qu'au second siècle on mettait sans scrupule, sous le nom des apôtres, une foule de traditions qui ne remontaient pas à eux, du moins dans leur totalité. Les *Constitutions apostoliques* démontrent le fait surabondamment. Mais, pour ce qui concerne le symbole des apôtres, nous avons plus qu'une hypothèse. La forme primitive en a été retrouvée dans la constitution copte de l'Eglise d'Alexandrie. Nous la reproduisons textuellement : Πιστεύω εἰς τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν

Considéré au point de vue apostolique, le baptême ne saurait être rattaché ni à la circoncision, ni au baptême qui était conféré aux prosélytes dans le judaïsme. Il y a entre lui et la circoncision toute la différence qui existe entre la théocratie, où l'on entre par la naissance, et l'Eglise, où l'on entre par la conversion. Il est en relation directe avec la foi, c'est-à-dire avec l'acte le plus libre et le plus individuel de l'âme humaine. Quant au baptême conféré aux prosélytes juifs, il accompagnait la circoncision et avait le même sens. Il lavait le néophyte et sa famille des souillures du paganisme, et marquait son incorporation et celle de ses enfants à la théocratie juive; son caractère était essentiellement national et théocratique[1]. Le baptême chrétien ne se transmet pas plus que la foi elle-même, par droit d'héritage. C'est la grande raison qui nous porte à croire qu'au siècle apostolique, il n'était pas conféré aux petits enfants. On ne peut citer aucun fait positif dans le Nouveau Testament qui en consacre l'usage; les preuves historiques que l'on allègue n'ont rien de concluant. Le doute ne peut subsister que pour un seul cas, et ceux qui donnent plus d'importance à l'esprit général de la nouvelle alliance qu'à un texte isolé, n'hésitent pas à lui contes-

τὸν πατέρα τὸν παντοκράτορα, καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον καὶ σωτῆρα ἡμῶν, καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ ζωοποιοῦν. (*Constit. copt. eccles. Alexandriæ*. Bunsen, *Antenicæna,* III, 91-93.) Evidemment, nous avons là la formule du baptême tournée en profession de foi et mise dans la bouche du néophyte. Il n'est pas possible de marquer la date des interpolations.

[1] Augusti a établi à tort une assimilation complète entre le baptême chrétien et celui des prosélytes juifs. (*Archæologie,* II, 326.)

ter toute valeur[1]. D'ailleurs, si l'on doit reconnaître que le baptême des enfants commence à envahir l'Eglise au second siècle, l'idée primitive du baptême s'y conserve encore dans ses éléments essentiels. La règle est d'exiger une foi vivante de ceux qui le réclament; il est entouré de garanties sérieuses ; il est préparé par trois années d'instruction, et il n'est administré qu'après des épreuves multipliées et rigoureuses[2]. Or, on sait que les institutions ecclésiastiques du second siècle sont une reproduction déjà affaiblie de celles du premier. Le baptême des enfants, bien loin de remonter aux apôtres, a été une innovation qui a coïncidé avec le triomphe des idées épiscopales[3].

La communion, dans cette seconde période de l'âge apostolique, n'est plus célébrée à chaque repas comme dans les premiers temps. Elle termine ces repas d'amour

[1] Il est parlé, dans le Nouveau Testament, de cinq familles baptisées. La famille de Corneille n'a été baptisee qu'après que le Saint-Esprit fut descendu sur tous ses membres. (Actes X, 44, 47.) La famille du geôlier de Philippes a entendu la prédication de Paul et de Barnabas. « Ils leur annoncèrent la parole du Seigneur, et *à tous ceux* qui étaient dans sa maison. » (Actes XVI, 32.) Il n'y avait donc pas d'enfant incapable de comprendre l'Evangile. Nous lisons, Actes XVIII, 8 : Crispe *crut au Seigneur* avec toute sa maison. Saint Paul dit (1 Cor. I, 16) qu'il a baptisé la famille de Stéphanas; et dans cette même épître (XVI, 15) il déclare que cette famille a été les prémices de son ministère dans l'Achaïe : ce qui implique la conversion de ses membres. Le seul cas douteux est celui du baptême de la famille de Lydie (Actes XVI, 15); mais il ne l'est plus, une fois qu'on le rapproche des faits analogues que nous venons de rapporter. Il nous paraît évident que la famille de Lydie a été les prémices de la Macédoine, comme la famille de Stéphanas a été les prémices de l'Achaïe.

[2] Voir les *Constitutions coptes* de l'Eglise d'Egypte. Nous y lisons ces mots caractéristiques : « Que le baptisé, après toutes ces choses, dise : *Telle est ma foi.* » Ὁ δὲ βαπτιζόμενος μετὰ πάντα ταῦτα λεγέτω ὅτι οὕτω πιστεύω. (Bunsen, *Analecta Antenicæna*, p. 467.)

[3] Voir la note 1 à la fin du volume.

fraternel désignés sous le nom d'agapes, où les riches et les pauvres venaient s'asseoir, confondus dans une sainte égalité[1]. Cette coutume, empruntée aux usages de l'ancienne Grèce[2], avait été sanctifiée et transformée par la charité chrétienne. L'agape n'est ni un repas tout à fait ordinaire, comme ceux dont il est parlé dans les premiers chapitres des Actes, ni un sacrement solennel comme la sainte cène dans l'Eglise des âges suivants. Elle est un repas exceptionnel, mais elle est encore un repas. La communion sera plus tard mise tout à fait à part pour n'être plus que le repas mystique de l'Eglise. Elle est encore considérée comme le souper du Seigneur, et elle se célèbre autour des tables de l'agape. On la prend le soir[3]. Si elle est célébrée à une heure différente que celle du culte public, ce n'est pas comme on l'a prétendu qu'un culte privé et secret réservé aux chrétiens seuls, se soit déjà constitué. Elle est le festin de charité de la famille chrétienne. Voilà pourquoi elle se prend le soir et dans l'intimité. Saint Paul nous présente un tableau fidèle de la célébration de la sainte cène; nous n'y trouvons aucun vestige d'une consécration des espèces. En appelant la coupe eucharistique « la coupe de bénédiction que nous bénissons[4], » il nous reporte à une coutume bien connue du repas pascal. Le père de famille, en prenant la coupe, prononçait une prière pour bénir Dieu de ce qu'il avait donné le pain

[1] 1 Cor. XI, 20-22.

[2] Xénophon (*Memorabil.*, III, 14) parle de repas où chacun apportait ses aliments.

[3] Actes XX, 7. Augusti, *Archæologie*, II, 562.

[4] Τὸ ποτήριον τῆς εὐλόγιας ὃ εὐλογοῦμεν. (1 Cor. X, 16.)

et le vin[1]. Jésus-Christ, ayant fait du pain et du vin les symboles augustes de son corps rompu et de son sang versé pour nos péchés, la sainte cène rappelait à la fois les bienfaits de la création et ceux de la rédemption. Aussi était-elle un repas d'action de grâces, une solennelle eucharistie; pendant longtemps l'Eglise se sentit pressée à ce moment de bénir Dieu pour tous ses dons, aussi bien pour ceux de la nature que pour ceux de la grâce[2]. La sainte cène n'était point considérée comme un sacrifice ou une offrande; elle était le renouvellement du repas pascal pris par le Seigneur avec ses disciples et le grand mémorial de l'amour de Dieu considéré dans toutes ses manifestations, depuis les plus élémentaires jusqu'aux plus mystérieuses, et scellé du sang du Christ. Il ne nous est pas possible de nous représenter exactement le mode de célébration de la communion à cette époque. Une prière de gratitude était sans doute prononcée au moment où la coupe passait de main en main. De là le nom de coupe eucharistique. Le pain était rompu en souvenir du corps meurtri du Sauveur. Tout porte à croire que l'on chantait un psaume ou un hymne comme Jésus-Christ l'avait fait avec ses disciples dans la chambre haute. Il ne paraît pas probable que les paroles de l'institution fussent régulièrement répétées chaque fois. La manière dont saint Paul les cite prouve le contraire. Il s'en réfère à un enseignement spécial

[1] « Benedictus tu, Domine Deus noster, qui producis panem e terra creans fructum vitis. » (Harnack, p. 166.)

[2] On s'en convaincra en lisant les prières eucharistiques du second et du troisième siècle qui nous ont été conservées. (*Ecclesiæ Alexandr. Monumenta*; Bunsen, *Analecta Antenicæna*, III, 167.)

qu'il a donné et non à un usage établi dans l'Eglise[1].

Si la cène était célébrée avec simplicité et liberté, elle n'en était pas moins revêtue d'une grande solennité aux yeux de l'Eglise. Elle résumait dans un symbole choisi par le Sauveur lui-même toute la religion chrétienne. On faisait la plus sérieuse profession de foi en y participant. Y participer indignement c'était d'une part mépriser le corps du Seigneur dans le symbole qui le figurait pour l'esprit, et d'une autre part faire rejaillir sur l'Eglise la solidarité de son péché. Aussi une discipline sérieuse et sévère s'exerçait non-seulement pour réprimer la profanation de la cène, mais encore pour châtier tous les genres de désordre[2]. Elle ne portait que sur les péchés scandaleux et n'avait nullement la prétention de préserver l'Eglise visible de tout contact avec le mal. L'immoralité et l'hérésie flagrantes entraînaient l'exclusion des coupables[3]. Les chrétiens étaient invités à fuir tout contact avec le faux frère qui les déshonorait[4]. Ils ne devaient pas manger avec lui; non-seulement l'agape et la sainte cène lui étaient interdites, mais encore il était de règle de rompre toute relation sociale avec lui. Dans ces temps miraculeux où l'action de l'Esprit de Dieu s'exerçait d'une manière directe et sensible, la discipline de l'Eglise était souvent confirmée par quelque épreuve exceptionnelle et soudaine qui était comme un coup de la verge di-

[1] 1 Cor. XI, 23. — [2] Schaff, p. 491.

[3] La synagogue avait aussi son excommunication commençant par la répréhension — peccatores publice confundunt — (Vitringa, *De Synagoga vetere*, 731) et aboutissant à l'exclusion. — Ingressus in synagogam ipsi sit prohibitus (p. 741). — [4] Rom. XVI, 17; 2 Thess. III, 6, 15; 1 Cor. V, 2.

vine[1]. L'Apôtre, par une vive image empruntée au livre de Job, appelait cette intervention de la justice de Dieu une flagellation de Satan. C'est dans ce sens qu'il livrait à Satan de grands coupables, non pas pour leur perdition, mais pour leur amélioration, et il espérait que la douleur produirait en eux le repentir[2]. L'anathème qu'il lance contre les faux docteurs de Galatie a la même signification et la même portée. L'Apôtre appelait de ses vœux la réintégration des coupables et elle avait lieu après leur repentir. Mais pas plus dans l'excommunication que dans la réhabilitation les formes solennelles des siècles suivants n'ont été en usage dans l'Eglise primitive.

Il n'y a pas trace à l'âge apostolique d'autres sacrements que le baptême et la cène. L'onction d'huile recommandée par Jacques[3] n'a aucun des caractères d'un sacrement. Elle ne symbolise aucun grand côté de la vie religieuse; elle n'est point d'ailleurs d'un usage général. On ne peut y voir qu'une coutume orientale acceptée dans les Eglises de Palestine et sanctifiée par la prière. Nous n'avons aucun détail particulier sur la manière dont les derniers honneurs étaient rendus aux morts. Il est probable que les Eglises fondées en Grèce et en Asie Mineure abandonnèrent immédiatement la pratique païenne de brûler les cadavres et les ensevelirent comme les Juifs. La croyance à la résurrection de la chair favorisait cet usage. Saint Luc nous rapporte

[1] C'est ce qui nous explique les maladies et les châtiments dont avaient été frappés les Corinthiens qui avaient indignement pris part à la sainte cène. (1 Cor. XI, 30, 31).

[2] 1 Tim. I, 20. — [3] Jacques V, 14, 15.

qu'après la mort d'Etienne les hommes pieux qui l'ensevelirent firent un grand deuil sur lui [1]. C'est le premier exemple d'une cérémonie mortuaire ; il est possible que cet usage se soit généralisé dès lors. Cette cérémonie devait consister en prières et en exhortations.

§ II. — *La vie chrétienne.* [2].

Un lien étroit rattache la vie chrétienne au culte dans l'Eglise primitive. Le culte n'est pas autre chose que le résumé solennel ou la concentration de la vie chrétienne, tandis que celle-ci est élevée à la hauteur d'un vrai service de Dieu. Ce caractère sacré, empreint sur l'existence entière, est surtout remarquable dans la première période de l'histoire du premier siècle, alors que l'Eglise est dans le ciel en quelque sorte, soulevée au-dessus de la terre par un enthousiasme jeune et ardent, ou plutôt par le souffle tout puissant de l'Esprit divin. Il semble un moment que toutes les relations diverses, relations sociales, relations de famille, soient venues s'absorber dans la relation nouvelle formée entre tous ceux qui avaient reçu le baptême de feu ; mais il était conforme à la volonté de Dieu que la vie humaine, telle qu'il l'a faite, reparût dans l'Eglise avec ses éléments nombreux et variés, pour être transformée par l'esprit nouveau. Là encore devait se réaliser cette pénétration progressive du divin et de l'humain, qui réalise seule le plan

[1] Συνεκόμισαν δὲ τὸν Στέφανον ἄνδρες εὐλαβεῖς, καὶ ἐποιήσαντο κοπετὸν μέγαν ἐπ' αὐτῷ. (Actes VIII, 2.)

[2] Ce sujet est traité avec soin par Schaff, ouvr. cité, p. 447-500.

du salut dans sa grandeur et sa beauté. N'oublions pas toutefois que l'élément humain, à cette époque, était profondément altéré et souillé par le paganisme. Il n'était pas possible, dès le premier jour, de le reconquérir tout entier au christianisme. Certaines sphères où la religion du Christ a non-seulement le droit, mais encore la mission d'exercer son action, lui étaient nécessairement fermées, aussi longtemps que la civilisation reposait sur des bases païennes. Comment, par exemple, un chrétien aurait-il pu exercer une magistrature quelconque, dans un temps où la religion était si étroitement mêlée à la politique, que l'acte public le plus simple était entaché d'idolâtrie? Il n'était pas davantage possible de cultiver aucune branche de l'art, tant que l'art, ce grand séducteur de la Grèce, serait au service du paganisme ; mais on se tromperait gravement si l'on s'imaginait que le domaine de la vie publique ou celui de l'art fussent interdits pour toujours aux chrétiens. Pour qu'une telle opinion fût fondée, il faudrait que les apôtres eussent formulé en principe une antinomie absolue entre l'Eglise et l'Etat, entre le christianisme et les facultés esthétiques; mais il n'en est rien. Saint Paul reconnaît que l'Etat en soi est une institution divine, nécessaire au développement moral. « Que toute personne, dit-il, soit soumise aux puissances supérieures, car il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu. Celui qui s'oppose à la puissance, s'oppose à l'ordre que Dieu a établi. Le prince est le ministre de Dieu pour ton bien ; mais si tu fais mal, crains, parce qu'il ne porte point

l'épée en vain ; car il est ministre de Dieu et vengeur pour punir celui qui fait mal [1] ». L'Apôtre, par ces paroles, remonte des hideuses manifestations de la puissance civile qu'il a sous les yeux, à son principe et à son idée fondamentale. Il y reconnaît une institution divine, la garantie du droit, et par conséquent une condition essentielle du développement moral [2]. Il veut que le chrétien, bien loin de prendre une position hostile vis-à-vis de l'Etat, lui accorde la soumission et le respect dans les choses qui sont de sa compétence et il regarde comme un devoir de prier pour le prince. Comme il n'y a pas opposition entre le christianisme et l'Etat, le chrétien sera appelé plus tard à remplir ses devoirs de citoyen actif, et à contribuer au bien de tous dans l'ordre temporel, c'est-à-dire au triomphe de la justice. Mais il fallait, pour qu'il entrât dans cette voie, que les conditions générales de la société antique fussent changées par l'influence de la religion nouvelle.

La question des rapports de l'Eglise et de l'Etat ne pouvait se poser au siècle apostolique ; ces rapports étaient bien simples, c'étaient ceux des persécutés aux persécuteurs. Néanmoins, tout, dans les principes chré-

[1] Ὁ *ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ Θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν.* (Rom. XIII, 2.) Paul, dans ce passage, s'élève à la notion idéale de l'Etat. Il établit qu'il n'y a pas d'opposition entre le christianisme et l'Etat pris en soi; mais il n'enseigne pas, comme on l'a prétendu, une soumission sans restriction à la puissance de fait, quelles que soient ses incursions dans le domaine moral. Cette question n'est pas même abordée par lui dans ce passage. On lui impute à tort une doctrine qui, par un détour, reviendrait à l'abolition de la vraie notion de l'Etat, car celui-ci ne serait plus alors le domaine du droit, mais simplement le domaine de la force aveugle et inique.

[2] 1 Tim. II, 2.

tiens, tendait à écarter l'idée d'une association formelle. L'union étroite entre la religion et l'Etat, était l'un des traits les plus caractéristiques de la société païenne, qui subordonnait absolument l'individu à la cité, et prétendait régler sa croyance comme sa vie extérieure. Le christianisme, religion de la conscience, ne voulait que des convictions libres et individuelles. Le respect de l'individualité est né dans le monde avec le respect de la conscience. Une religion d'Etat, quelle que soit son orthodoxie, sera toujours une résurrection partielle de l'idée païenne. Les anciens cultes ne vivaient que par la contrainte et la richesse ; ils vivaient par des forces qui sont étrangères à la religion. Les armes du christianisme sont au contraire des armes spirituelles [1]. Il rougirait de manier l'épée qui tue le corps, parce qu'il a dans les mains le glaive qui transperce l'âme. Son règne n'est pas de ce monde, et c'est pourquoi il domine le monde entier; il trouve la puissance dans l'indépendance, et la servilité dans la protection. L'Etat n'est pas vis-à-vis de l'Eglise comme la chair vis-à-vis de l'esprit, comme le vieil homme vis-à-vis du nouveau. Lui aussi est d'institution divine; l'Eglise est appelée à agir sur lui, mais seulement par voie d'influence; plus les deux sphères sont distinctes, plus cette influence est grande et pénétrante. L'Etat est la sphère du droit, et par conséquent de la contrainte et de la force, mais de la force réglée et mise au service de la justice. L'Eglise est la sphère par excellence de la liberté, parce qu'elle se recrute par les

[1] 2 Cor. X, 3, 4.

libres convictions. Mêler les deux sphères, c'est tout confondre, c'est bouleverser l'une et l'autre. L'union de l'Eglise et de l'Etat renverse la notion apostolique de la société religieuse; elle la ramène du christianisme au paganisme, ou du moins au judaïsme. Mais l'humanité devait acheter cette vérité, comme toutes les autres, au prix d'expériences longues et amères, qui lui ont appris ce qu'il en coûte à l'Eglise de mêler le spirituel au temporel.

Ainsi la religion du Christ s'est contentée de poser les principes qui devaient renouveler l'Etat; elle a agi sur l'art de la même manière. Si elle s'est tenue à l'écart de ces deux sphères de l'activité humaine pendant l'âge apostolique et les siècles suivants, elle a travaillé d'autant plus efficacement à leur transformation. En maintenant vis-à-vis de l'Etat l'indépendance de la conscience, en consacrant son droit de résistance à toute contrainte extérieure, le christianisme a posé les bases de toute vraie liberté, et préparé la ruine de tous les despotismes. Le martyre est la plus puissante protestation contre la persécution; il marque à la force matérielle la limite qu'elle ne saurait jamais dépasser. D'une autre part, en produisant un idéal nouveau, à la fois humain et céleste, il a frayé les voies à un art vraiment chrétien, substituant à la sereine et insensible beauté du marbre grec la beauté plus intérieure et plus touchante de ces types immortels qu'ont enfantés les grands artistes inspirés de l'Evangile.

Toutes les réformes du christianisme ont été opérées du dedans au dehors. La grande révolution qu'il a ame-

née dans le monde s'est d'abord accomplie dans les âmes. Il s'est attaché à changer l'individu, afin de changer par lui la société, et tout d'abord la famille, cette petite société, principe et image de la grande, qu'il a marquée de son empreinte. La religion nouvelle a trouvé dans la réforme individuelle le levier avec lequel elle a soulevé le vieux monde. Il est donc bien important de saisir les caractères généraux de la vie chrétienne au premier siècle.

Son principe est l'imitation de Jésus-Christ. Reproduire les traits de cette sainte image, avoir les sentiments qu'il a eus, participer à son humilité, à son renoncement, revêtir ses entrailles de compassion, marcher dans la charité comme il y a marché lui-même, telle est la vocation de son disciple[1]; il trouve en son Sauveur une loi vivante et efficace qui donne ce qu'elle commande, selon la belle expression de saint Augustin. Si Jésus-Christ est le type idéal de la piété, il est en même temps son aliment, le pain de Dieu descendant du ciel qui la nourrit[2]; chaque membre de son corps mystique tire son accroissement de lui par la prière[3].

La vie chrétienne des premiers temps semble la vie de Jésus-Christ continuée sur la terre. Ce qui frappe en elle, c'est ce caractère de ferveur sans exaltation, qui la maintient dans les conditions générales de la vie humaine. Ces hommes qui brûlent d'un saint enthousiasme pour la vérité et qui attendent tous les jours le retour du Sei-

[1] Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. (Philipp. II, 5; Coloss. III, 12, 13; Ephés. V, 2.)

[2] Jean VI, 48, 50. — [3] Ephés. IV, 15, 16.

gneur ne se croient point obligés de sortir du monde, et de se faire une existence à part comme les esséniens ou les thérapeutes. Chacun reste dans la position où il a été appelé[1], à moins qu'il n'y rencontre d'invincibles tentations. Le chrétien n'a pas le droit de renoncer au travail sous prétexte de se livrer à de pieuses méditations[2]. Le travail lui-même repose sur une loi de Dieu; il fait partie de la tâche assignée à l'homme. Les Eglises primitives se recrutaient surtout, comme on le sait, dans les classes pauvres de la société. Elles comptaient un grand nombre d'artisans, travaillant de leurs propres mains[3]. En ennoblissant le travail manuel, Paul préparait l'une des réformes les plus importantes opérées par le christianisme; il le relevait de l'abjection où l'avait maintenu l'ancienne société, qui n'était qu'une société de vainqueurs et de vaincus, d'oisifs et d'esclaves. Toutes les conditions de l'existence païenne étaient bouleversées par cette réforme si simple. Le droit de conquête et d'exploitation d'un patriciat tyrannique était virtuellement aboli. Les artisans chrétiens de Corinthe et de Thessalonique étaient ainsi, sans le savoir, de grands réformateurs sociaux.

Cette disposition à imprimer à la vie entière un sceau divin et un caractère religieux se conciliait avec un certain ascétisme auquel on n'attribuait aucune valeur pour le salut, mais qui avait son importance dans la discipline

[1] Ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεὸς, οὕτω περιπατείτω. (1 Cor. VII, 17.)
[2] 2 Thess. III, 10, 13.
[3] Ἐργάζεσθαι ταῖς ἰδίαις χερσὶν ὑμῶν. (1 Thess. IV, 11.)

de la vie spirituelle. Paul dit qu'il traite durement son corps [1]. Il va même jusqu'à conseiller le célibat, comme un état où il est plus facile de servir Dieu sans entraves; et nous avons lieu de penser que ce conseil, donné par une telle bouche, fut suivi fréquemment dans le cours du premier siècle [2]. Le jeûne était pratiqué dans toutes les Eglises, surtout dans les circonstances graves, où l'on éprouvait tout particulièrement le besoin de se rapprocher de Dieu [3]. Mais cet ascétisme n'avait aucun caractère obligatoire; il n'était point lié à des règles fixes. On en usait en toute liberté, sans tomber à aucun degré dans le dualisme oriental et sans le réserver comme un privilége glorieux à une caste sacerdotale. On le considérait comme un moyen de sanctification qui ne devait pas être négligé et qui pouvait offrir de précieux secours dans la lutte contre la chair et ses convoitises. Depuis cette époque bénie l'Eglise s'est constamment laissé emporter dans cette question d'un extrême à l'autre, passant du manichéisme monacal à la répudiation complète de l'ascétisme. Au premier siècle elle a été à égale distance de l'une et de l'autre aberration.

[1] 1 Cor. IX, 27.

[2] Voir 1 Cor. VII, *passim*. Il est évident pour nous que saint Paul trouve dans les circonstances du temps où il écrit des motifs particuliers pour recommander le célibat (διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην. 1 Cor. VII, 26); il pense néanmoins que l'état d'un homme non marié qui n'est pas exposé aux plus grossières tentations, grâce à un don spécial, est plus propice à la piété. (1 Cor. VII, 32-35.) Paul déclare que sur ce point il parle non pas au nom d'un commandement positif du Seigneur, mais en son privé nom. Cette vue toute individuelle ne l'empêche pas de maintenir intacts les grands principes de la nouvelle alliance. L'interdiction du mariage est présentée par lui comme un des signes les plus fâcheux de l'hérésie. (1 Tim. IV, 3.)

[3] Actes XIII, 2, 3; XIV, 23.

L'une des plus belles créations du christianisme primitif, a été la famille chrétienne, telle qu'elle nous apparaît dans les Eglises d'alors. On sait ce qu'était la famille païenne; nous l'avons décrite dans le tableau que nous avons présenté de la société gréco-romaine. Nous avons rappelé toutes les ignominies du mariage, contracté en Grèce comme un lien purement matériel, rompu à Rome au gré des passions ou des caprices des époux, avili par la débauche, profané par l'adultère. Il n'y a pas de milieu pour la femme entre la captivité indolente et stupide du gynécée et le rôle de courtisane. Le christianisme la relève de ces hontes, il en fait « l'aide semblable à l'homme. » L'union extérieure devient le symbole de l'union des âmes et des vies, et la relation de Jésus-Christ avec l'Eglise est le type sublime de la relation conjugale [1]. C'est dire assez quelle pureté elle revêt soudain, et quel élément d'amour dévoué pénètre l'affection terrestre. La polygamie est ainsi abolie de la manière la plus positive, quoique indirectement. Paul maintient la femme dans une position subordonnée vis-à-vis du mari; il veut qu'elle lui accorde respect et soumission, mais il défend ses droits, droits sacrés de la faiblesse, que le christianisme revendique de préférence à tous les autres; le mari lui doit protection et amour [2]. Le mariage ainsi compris est une sainte association de l'homme et de la femme pour travailler de concert à la gloire de Dieu. Priscille et Aquilas, aidant puissamment saint

[1] Ephés. V, 23. — [2] Ephés. V, 24, 25.

Paul dans son œuvre missionnaire et gagnant Apollos à Jésus-Christ, nous fournissent un beau type d'une union chrétienne au premier siècle [1].

Une question délicate se posait dans ces jeunes Eglises issues du paganisme; c'était de savoir quel parti on devait prendre quand un seul des époux était devenu chrétien. L'apôtre Paul ne veut pas que l'on rompe pour cette cause le lien conjugal. La femme chrétienne peut gagner le mari païen ou réciproquement [2]. En tout état de cause le mariage est sanctifié par les prières de celui des époux qui sert Jésus-Christ. La consécration du mariage paraît avoir uniquement résulté alors de la piété et de la foi des époux, sans qu'ils eussent eu recours à aucune cérémonie spéciale [3]. Le droit de contracter une nouvelle union n'était reconnu qu'en cas de mort de l'un des époux [4]; il n'y avait d'exception à cette règle que celle admise par Jésus-Christ, pour le cas où le mariage est moralement rompu par l'adultère. Les secondes noces étaient donc tolérées, mais il est facile de comprendre au langage de Paul qu'il trouve préférable l'acceptation d'un veuvage perpétuel [5]. Cette opinion découlait du principe d'ascétisme qui est l'un des traits de son individualité.

Les rapports des parents et des enfants présentent également un caractère nouveau dans l'Eglise. L'implacable sévérité du père romain est tempérée par

[1] Actes XVIII, 2, 26. — [2] 1 Cor. VII, 13-15.

[3] La bénédiction nuptiale est une de ces heureuses innovations de l'Eglise qui lui ont été inspirées par l'Esprit de Dieu.

[4] 1 Cor. VII, 39. — [5] 1 Cor. VII, 40.

l'amour chrétien ; il doit ménager cet être frêle qui dépend absolument de lui et ne jamais l'irriter par la dureté ; l'enfant, de son côté, est tenu à une soumission d'autant plus grande qu'elle est moins fondée sur la crainte [1]. On voit déjà apparaître la douce et belle figure de la mère chrétienne. Quand Paul dit à la femme qu'elle sera sauvée en devenant mère, il s'élève, selon sa coutume, des faits particuliers au type général ; il voit en elle l'Eve qui a enfanté la postérité bénie victorieuse du serpent, et qui enfante tous les jours les serviteurs de Dieu appelés à continuer et à achever l'œuvre rédemptrice. Comment les enfante-t-elle surtout, si ce n'est par l'éducation chrétienne, où elle a une part si directe et si active [2] ? Ainsi, la famille est constituée sur sa vraie base.

On reproche au christianisme de n'avoir pas proclamé immédiatement l'abolition de l'esclavage. On oublie qu'il eût ainsi confondu deux sphères qu'il lui importait de distinguer toujours, et surtout à ses premiers pas dans le monde ; il eût quitté la sphère religieuse pour la sphère civile. Il ne pouvait entrer dans la seconde sans s'exposer à tous les périls, à toutes les fluctuations, à tous les hasards de la force matérielle. De puissance morale, il devenait puissance politique ; il abdiquait sa vraie royauté, et pour une révolution chanceuse opérée hâtivement, il perdait cette puissance éternelle de réformation qu'il possède pour renouveler à chaque époque les individus et les sociétés. Il n'a pas plus accepté

[1] Ephés. V, 1-4. — [2] 1 Tim. II, 15.

l'esclavage qu'il n'a accepté la polygamie et la législation romaine sur le divorce, mais il a mis dans le monde le principe qui devait abolir ces institutions profondément hostiles à la morale de l'Evangile, et il l'a défini avec assez de netteté en ce qui concerne l'esclavage pour qu'on doive reconnaître qu'il l'a moralement aboli autant que cela lui était possible sans sortir de son propre domaine. Tout d'abord, les rapports des maîtres et des serviteurs sont réglés conformément aux lois de la justice. Les premiers doivent se souvenir qu'ils ont un Maître dans le ciel [1], et les seconds retrouver leur dignité d'homme en faisant remonter leur obéissance jusqu'à Dieu [2]. Mais il y a plus. Paul a déclaré nettement qu'en Jésus-Christ, il n'y a plus ni esclave, ni libre, c'est-à-dire que toute créature humaine a un droit égal devant Dieu [3]. La possession de l'homme par l'homme est par là même proclamée immorale, attentatoire aux droits des rachetés de Jésus-Christ, et incompatible avec le dogme de la rédemption et l'égalité qui en est la conséquence. Paul ne s'est pas contenté de formuler ces principes, il les a appliqués. Son épître à Philémon est la lettre d'affranchissement moral de l'esclave chrétien. Il renvoie Onésime à son maître comme un frère en la foi, comme son propre fils, et il demande qu'on le reçoive comme un autre lui-même [4]. De telles paroles ont plus fait pour briser les fers de l'esclavage

[1] Ephés. XI, 9.
[2] Ὡς δοῦλοι τοῦ Χριστοῦ. (Ephés. VI, 6.)
[3] Coloss. III, 11.
[4] Ἐμοῦ τεκνοῦ ὃν ἐγέννησα, αὐτὸν, τοῦτ' ἐστὶ τὰ ἐμὰ σπλάγχνα. (Philém. 10, 12.)

que les cris de la révolte et les explosions de la juste indignation des opprimés. Qu'on se représente que l'esclave qui, hier, tournait la meule aux champs ou servait son maître comme une bête de somme, sans jamais rencontrer un regard d'affection, s'assoit maintenant avec lui à la table de l'agape, rompt avec lui le pain de la communion et boit à la même coupe de bénédiction ; il traverse les mêmes épreuves et les mêmes persécutions ; il est traité par lui comme un frère, en tant que membre de la même Eglise. Si l'on se souvient de ce qu'était sa condition quelques années auparavant, on reconnaîtra qu'une immense révolution, qui doit amener toutes les autres, a été opérée. Ajoutons que saint Paul ne s'est pas contenté de proclamer l'égalité des hommes devant Dieu en Jésus-Christ; il a déclaré positivement qu'il était désirable que le chrétien fût affranchi extérieurement comme il l'était moralement. Il lui donne le conseil de ne pas négliger l'occasion de sortir de l'état d'esclavage, toutes les fois qu'elle lui est offerte [1]. Cet avis a une grande portée, surtout si nous tenons compte de la modération de langage nécessaire dans une question aussi délicate, qu'on pouvait rendre politique et sociale par un seul mot imprudent.

Le christianisme accepte les affections naturelles du cœur de l'homme, celles du moins qui sont normales, pour les épurer et les pénétrer d'un élément surnaturel et divin qui les rapproche de l'amour véritable. Cet amour pur et dévoué a pour essence l'esprit de sacri-

[1] Εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. (1 Cor. VII, 21.)

fice, et il a reçu son nom comme il avait reçu son caractère, de l'Evangile. Il s'appelle charité[1]. Nous avons vu sa première manifestation dans le cercle intime de la famille, mais il n'y reste pas enfermé. Il embrasse tous les hommes « dans ses entrailles de compassion » et tandis que l'esprit national dans l'antiquité élevait de hautes barrières entre les divers peuples qui se jetaient les uns aux autres les noms de barbares et d'étrangers, le chrétien ne connaît plus ces distinctions exclusives. Il sait que le genre humain a été formé d'un seul sang[2], et il n'est accusé par Tacite de haïr le genre humain, que parce qu'il est injustement confondu avec le Juif entiché de ses priviléges nationaux. Le contact entre les Juifs et les païens convertis dans les Eglises fondées par saint Paul a contribué efficacement à cet élargissement des cœurs et des esprits; il a préparé la transformation du farouche patriotisme antique, en élevant l'idée d'humanité au-dessus de l'idée de nationalité. Mais c'est surtout dans l'Eglise que l'affection chrétienne trouve son aliment. Un lien spirituel, tendre et étroit est formé entre ceux qui partagent la même foi. Pour mieux marquer qu'ils ne font qu'une seule famille en Dieu, ils se donnent mutuellement le nom de frères[3], ils se prouvent leur affection par le baiser fraternel[4], ils sont un cœur et

[1] Ἀγάπη. (1 Cor. XIII, 1.) Ce mot avait une tout autre acception avant le christianisme.

[2] Ἐποίησέ τε ἐξ ἑνὸς αἵματος πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων. (Actes XVII, 26.)

[3] Rom. VIII, 12; XIV, 10; 1 Cor. VI, 6; Ephés. VI, 10; Philipp. I, 14; 1 Pierre II, 17.

[4] Rom. XVI, 16; 1 Cor. XVI, 20; 2 Cor. XIII, 12; 1 Thess. V, 26; 1 Pierre V, 14.

une âme. Devant un spectacle si nouveau les païens et les Juifs doivent s'écrier : Voyez comme ils s'aiment ! Quand un chrétien étranger arrive dans une ville, il y est reçu comme le représentant de sa propre Eglise. On se fait un bonheur de le loger ; les veuves pieuses lavent ses pieds poudreux [1], selon l'antique coutume de l'Orient, et il reçoit toutes les marques de la plus touchante fraternité. Comme il convient à sa nature, l'amour chrétien se consacre surtout aux pauvres et aux affligés. On sait quelle place d'honneur est faite au pauvre dans l'Eglise. On parle de son élévation, parce qu'on voit en lui Jésus-Christ qui a voulu lui être identifié. La pauvreté a conservé un reflet de la gloire du Dieu abaissé qui l'a revêtue de son libre choix. Nous n'avons pas à rappeler ici les charges créées spécialement pour secourir les pauvres. L'exemple de Dorcas nous apprend jusqu'où allait la charité des premiers chrétiens pour leurs frères affligés, même quand elle n'était revêtue d'aucun caractère officiel [2]. Des collectes abondantes et régulières se faisaient également pour subvenir aux besoins des Eglises qui ne pouvaient se suffire à elles-mêmes.

Les rapports des chrétiens avec le monde avaient été réglés par saint Paul avec une grande sagesse. Il ne voulait point que, par un rigorisme outré et impossible, ils renonçassent à tout contact avec les hommes non encore convertis [3]. Il ne les blâmait pas de s'asseoir à la table des païens [4]. Il voulait seulement qu'ils ne pactisassent jamais avec le mal et l'idolâtrie.

[1] 1 Tim. V, 10. — [2] Actes IX, 36. — [3] 1 Cor. V, 10. — [4] 1 Cor. X, 27.

Deux tendances s'étaient manifestées parmi les chrétiens d'alors. Les uns, étroits et timorés, se faisaient scrupule de manger des viandes qui avaient été sacrifiées aux idoles; les autres, doués d'un esprit large, sous prétexte que l'idole n'est rien en réalité, pensaient qu'il était permis de manger de tout ce qui se vend au marché. Paul donne raison, en principe, à cette seconde tendance [1]; mais il demande à ceux qui s'y rattachent des ménagements infinis, le respect de la conscience des faibles et cette charité élevée et délicate qui sait sacrifier son droit pour ne pas blesser un frère timoré, et ne pas courir le risque de perdre une âme pour une viande [2].

Les Eglises, entourées de toutes les séductions du paganisme, devaient déployer une vigilance constante. Les lettres de Paul nous montrent d'étranges réactions de la corruption païenne parmi ces nouveaux chrétiens, et une facilité dangereuse à retomber dans les infamies de la débauche, comme le prouvent ses fréquents avertissements contre les péchés de la chair [3]. Bien d'autres taches apparaissent dans le tableau du christianisme primitif, qui nous est tracé par les apôtres. Nous les avons fait ressortir avec franchise, quand nous avons présenté l'histoire des diverses Eglises. Les schismes, les hérésies, l'orgueil de la richesse, l'entraînement à la volupté, tous ces désordres que nous avons relevés nous apprennent que les Eglises du premier siècle, pas plus qu'aucune autre, n'étaient des Eglises pures. Mais mal-

[1] 1 Cor. X, 23. — [2] 1 Cor. VIII, 10-13. — [3] 1 Cor. VI, 15-20; Coloss. III, 5-9.

gré ces imperfections, sur lesquelles leurs conducteurs et leurs fondateurs étaient appelés à insister beaucoup plus que sur la piété des croyants, le christianisme de cette époque a toute la beauté d'une création de Dieu encore nouvelle, qui n'a pas eu le temps d'être altérée par les hommes. Le monde, comme dit Bossuet, crut à la sainteté en voyant des saints. Et quels saints ne lui fut-il pas donné de voir dans cette période de l'âge apostolique ? La figure de saint Paul s'en détache, austère, ardente, consumée par le zèle, noblement flétrie par la persécution, comme pour montrer à tous les regards ce que la nature humaine trouve de puissance et de beauté morale dans son union avec Jésus-Christ. Le grand apôtre a été avant tout un grand saint, et on peut même ajouter un grand mystique, en prenant le mot dans sa meilleure acception, par l'intimité de sa piété et la profondeur de son amour pour le Christ. Dans le domaine de la vie chrétienne, comme dans celui de l'activité missionnaire, dans l'enseignement comme dans la direction des Eglises, sa trace est plus profondément marquée que celle d'aucun autre, et il demeure le premier des apôtres, précisément parce qu'il a consenti à être le dernier. Ecoutons-le nous dire lui-même ce qu'il a souffert pour Jésus-Christ avec la sainte hardiesse de son humilité : « Sont-ils ministres de Christ? dit-il en parlant des faux docteurs de Corinthe (je parle en imprudent), je le suis plus qu'eux ; j'ai souffert plus de travaux qu'eux, plus de blessures, plus de prisons ; j'ai été plusieurs fois en danger de mort... J'ai été souvent en voyage, j'ai été en danger sur les rivières, en danger de la part des vo-

leurs, en danger parmi ceux de ma nation, en danger parmi les Gentils, en danger dans les villes, en danger dans les déserts, en danger sur la mer, en danger parmi les faux frères; dans les peines, dans les travaux, dans les veilles, dans la faim, dans la soif, dans le jeûne, dans le froid, dans la nudité. Outre les choses qui me viennent du dehors, je suis comme assiégé tous les jours par les soucis que me donnent toutes les Eglises. Quelqu'un est-il affligé, que je n'en sois aussi affligé? Quelqu'un est-il scandalisé, que je n'en sois aussi comme brûlé. S'il faut se glorifier, je me glorifierai de ce qui regarde mes afflictions [1]. » Voilà ce qu'était un apôtre et un saint du premier siècle. Il n'est pas étonnant qu'aucune puissance dans le monde ne put résister à de telles vies.

[1] 2 Cor. XI, 23-30.

LIVRE III.

PÉRIODE DE SAINT JEAN, OU FIN DE L'AGE APOSTOLIQUE ET TRANSITION A L'AGE SUIVANT.

CHAPITRE I.

LA RUINE DE JÉRUSALEM ET SES CONSÉQUENCES.

---

§ I. — *Destruction de la ville sainte.*

Cette période s'ouvre par une immense catastrophe, qui a eu les conséquences les plus importantes pour l'Eglise chrétienne. Jérusalem, la ville sainte, centre religieux du judaïsme, est réduite en cendres, et le temple n'est plus qu'une ruine fumante. Avec lui s'écroule tout l'ancien régime théocratique et sacerdotal. L'Eglise était jusqu'alors couverte de son ombre, en quelque sorte. Désormais, elle n'a plus d'autre lien avec le judaïsme que le lien historique, et une nouvelle ère s'ouvre pour elle.

Jamais, on le sait, le peuple juif ne consentit à plier sous le joug de ses vainqueurs. Il y avait une antipathie

naturelle entre les deux nations, fondée peut-être sur une certaine similitude dans l'opiniâtreté invincible des résolutions. Les Juifs n'avaient ni la mollesse asiatique, ni la souplesse hellénique pour subir la domination étrangère. Ils avaient autant de persévérance dans la résistance que Rome en déployait dans la conquête. Leur patriotisme puisait dans leurs idées religieuses une exaltation extraordinaire. Leurs croyances, devenues toutes terrestres et étroitement liées à leur orgueil national, bien loin de leur inspirer la patience et la résignation, entretenaient la rébellion dans leur cœur. Il faut aussi reconnaître que la domination romaine ne se montrera à eux que par ses plus mauvais côtés. Ils eurent une suite de gouverneurs qui étaient de véritables brigands ; il semble que la Judée fût considérée comme une province de rebut et jetée en proie à des hommes perdus de dettes et de vices, qui n'avaient d'autre but que d'exploiter un peuple méprisé. La politique romaine, si sage d'habitude, qui s'attachait à ménager les coutumes et la foi religieuse des nations vaincues, avait été complétement abandonnée en Judée. Félix et Festus s'étaient livrés à tous les caprices et à toutes les violences de la tyrannie; leurs successeurs avaient trouvé le moyen de les faire regretter. Albinus, qui avait remplacé Festus. avait fait de l'administration de la justice un abominable trafic, vendant l'impunité aux criminels les plus dangereux. « Il n'est, dit Josèphe, aucune espèce de mal qu'il ait laissée de côté [1]. » Gessius Florus le surpassa. « Il

[1] Οὐκ ἔστι δὲ ἥντινα κακουργίας ἰδέαν παρέλιπεν. (Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIV, 1.

semblait, dit le même historien, qu'il eût été envoyé comme un bourreau pour exécuter des condamnés [1]. » La royauté nominale d'Hérode Agrippa n'opposait aucun frein à ce débordement d'injustices. Il n'était pas possible que, sous un tel régime, la paix fût longtemps conservée. Une circonstance de peu d'importance fit éclater un terrible incendie, qui couvait depuis longtemps et avait déjà lancé quelques étincelles dans les soulèvements antérieurs. La synagogue des Juifs à Césarée avait été profanée par les Grecs de cette ville. Gessius Florus ayant donné raison à ces derniers, la révolte éclata immédiatement à Antioche et à Jérusalem, et elle se propagea au loin. Elle fut étouffée dans le sang de milliers de Juifs à Alexandrie, à Damas et à Césarée. A Jérusalem, la garnison romaine fut massacrée, et Eléazar, le fils du souverain sacrificateur, persuada aux lévites de ne recevoir l'offrande d'aucun étranger. C'était interdire le sacrifice pour César, et un tel acte équivalait à une déclaration de guerre [2]. A peine la rébellion s'est-elle ainsi organisée, que le gouverneur de la Syrie, Cestus Gallus, marche contre Jérusalem; mais il ne peut y pénétrer, et se voit contraint à une retraite ignominieuse. Ce triomphe accroît le fanatisme des Juifs, et le porte au plus haut degré; il est désormais intraitable. Rome ne pouvait tolérer que son pouvoir fût ainsi méconnu. Elle envoya

[1] Ὥσπερ ἐπὶ τιμωρίᾳ κατακρίτων πεμφθεὶς δήμιος. (Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIV, 2.)

[2] Τοῦτο δὲ ἦν τοῦ πρὸς Ῥωμαίους πολέμου καταβολή. (Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVII, 2.)

Vespasien, l'un de ses meilleurs généraux, avec une armée considérable, pour venger l'outrage fait à ses aigles. La Galilée est conquise après de sanglants combats.

La mort de Néron et l'élévation au trône de Vespasien donnent un moment de répit aux Juifs ; mais la lutte recommence avec plus d'acharnement, conduite par Titus, le propre fils de l'empereur (an 68). Elle se concentre bientôt autour de Jérusalem, dont le siége est commencé sous la direction du plus habile général des armées romaines. Des milliers de Juifs, accourus dans l'intervalle pour célébrer la Pâque, étaient venus s'enfermer dans les murailles de leur ville sainte; ils contribuèrent à rendre la défense plus difficile et la catastrophe finale plus terrible.

Tout dans ce siége montre que l'on assiste à un grand jugement de Dieu. Ce n'est pas un événement ordinaire de l'histoire; le mal, comme les douleurs, atteignent des proportions effrayantes ; les hommes paraissent conduits par une main mystérieuse, qui les pousse à accomplir ce qui n'était pas dans leurs desseins primitifs. Ils sont les instruments d'un châtiment immense comme le crime qu'il punit. Ceux-là mêmes qui en ont été les victimes semblent l'avoir compris. L'historien juif énumère les présages qui avaient annoncé la catastrophe. Il en est de puérils et qui sont évidemment des fables inventées par la superstition populaire. Mais cette superstition elle-même révèle d'étranges pressentiments. D'après Josèphe, à la fête de la Pentecôte les lévites de service dans le temple auraient entendu une voix qui criait :

Éloignons-nous de ces lieux [1]. Quatre ans avant la guerre, la ville jouissant de la paix la plus profonde, on vit un homme nommé Jésus, fils d'Ananias, simple habitant de la campagne, s'écrier dans le temple, à la fête des tabernacles : « Une voix retentit de l'Orient, de l'Occident et des quatre vents des cieux. Cette voix est contre Jérusalem et le temple, contre les époux et les épouses ; cette voix est contre le peuple entier. » On essaya de lui imposer silence ; on lui fit subir de mauvais traitements, on le fit fouetter. On ne put lui arracher que ces mots : Malheur, malheur aux habitants de Jérusalem ! Il ne cessa de prononcer ces imprécations, jusqu'à ce que la guerre eût éclaté ; il en mourut victime en poussant encore ce cri de malheur [2].

Nul malheur ne fut en effet comparable à celui de Jérusalem. Pressée par les armées ennemies, elle était en proie aux factions qui s'entre-déchiraient, et qui étaient au nombre de trois, chacune exploitant à son profit le fanatisme populaire. Il y avait d'abord la faction des zélotes, sous la conduite d'Eléazar, qui, comme leur nom l'indiquait, prétendaient défendre, avec un soin jaloux, la cause nationale ; ils se livraient sous ce prétexte à tous les brigandages [3]. Elle avait été fortifiée un moment par les Iduméens, appelés par Eléazar pour lutter contre le souverain sacrificateur Ananias ; mais ils avaient fini par se séparer de leurs alliés et par les combattre. Jean de Giscala, qui avait fui à Jérusalem après

[1] Josèphe, *Bell. jud.*, VII, v, 3.
[2] Αἶ αἶ. (Jos., *Bell. jud.*, VI, v, 3.
[3] Jos., *Bell. jud.*, IV, XIII, 9

la prise de sa ville natale et avait soutenu Eléazar, avait à son tour organisé un parti.

La malheureuse cité, pressée du dehors par les légions de Titus, devient le champ de bataille de la plus affreuse guerre civile. Elle est pillée et saccagée par ses propres enfants. Ce qui est épargné par une faction, tombe aux mains de l'autre, et les divers partis ne sont d'accord que pour le crime : « La terreur était telle parmi le peuple, dit Josèphe, que personne n'osait pleurer ses morts ni les ensevelir. Les larmes devaient couler en secret, il fallait étouffer ses gémissements ; car si on était découvert, on était égorgé. Il fallait de nuit se hâter de jeter un peu de sable sur les cadavres[1] » « O malheureuse ville! ajoute l'historien, qu'as-tu tant à reprocher aux Romains, qui n'ont fait que te purifier de tes abominations? Tu n'étais plus la cité de Dieu, et tu ne pouvais plus l'être encore, depuis que tu étais devenue le tombeau de tes enfants massacrés [2]. » Josèphe ignorait que Jérusalem expiait un crime plus grand encore, et que son sol, autrefois sacré, avait été arrosé du sang le plus pur.

Aux horreurs de la guerre civile vinrent s'ajouter celles de la famine. Le peu de subsistances qui restait était dévoré par les brigands, qui parcouraient les maisons, prenaient tout ce qu'ils trouvaient et châtiaient rudement ceux qui n'avaient rien à leur donner, sous prétexte de recel. On voyait sur les toits les fem-

[1] Ἦν δὲ τοσαύτη τοῦ δήμου κατάπληξις ὡς μηδένα τολμῆσαι μήτε κλαίειν φανερῶς, μήτε θάπτειν. (*Bell. jud.*, V, III, 3.)

[2] Τί τηλικοῦτον, ὦ τλημονεστάτη πόλις, πέπονθας ὑπὸ Ῥωμαίων, οἵ σου τὰ ἐμφύλια μύση περικαθαροῦντες εἰσῆλθον ; (*Bell. jud.*, V, I, 3.)

mes, les enfants, exténués par la faim et poussant d'affreux gémissements; les jeunes gens erraient comme des spectres sur les places publiques, tombant en tout lieu d'inanition. Un profond silence planait sur la ville, chaque nuit comptait les morts par milliers, et tous ces maux étaient peu de chose comparés aux crimes des brigands [1].

Les sentiments naturels étaient étouffés, et l'on avait vu, spectacle horrible pour les plus grands criminels, une mère tuer et manger son enfant. Le dénoûment du drame approchait. La ville avait été presque complétement cernée par les légions, qui avaient construit un mur d'enceinte; et malgré une défense audacieuse et opiniâtre comme le désespoir, l'ennemi gagnait chaque jour du terrain. Le mur extérieur est envahi, la citadelle Antonia, au nord de la montagne du temple est emportée d'assaut. Toute l'attaque, comme toute la défense, se concentre autour du temple lui-même. Enfin le jour vint où le vainqueur entra avec ses aigles dans le lieu très-saint, mettant fin pour toujours aux sacrifices et aux cérémonies de l'ancienne loi. C'était le 10 août de l'an 70. Le peuple s'était entassé par milliers sur la colline sainte, trompé par un faux prophète, qui avait promis que ce jour-là même un signe de salut lui serait donné dans le temple [2]. Le carnage ne cessa que quand le bras des vainqueurs fut fatigué de tuer.

[1] Βαθεῖα δὲ τὴν πόλιν περιεῖχε σιγὴ καὶ νὺξ θανάτου γέμουσα, καὶ τούτων οἱ λῃσταὶ χαλεπώτεροι. (*Bell. jud.*, V, XII, 3.)

[2] Jos., *Bell. jud.*, VI, XXV-XXX.

Le temple, malgré les ordres de Titus, fut incendié. Un soldat y jeta un brandon enflammé ; il prit sur lui-même cette audacieuse entreprise, sans avoir reçu aucun commandement, poussé, dit Josèphe, par je ne sais quelle impulsion démoniaque[1]. Nous savons que cette impulsion venait de plus haut, et que cet obscur soldat était le ministre de la justice de Dieu. En vain Titus ordonne que l'on éteigne le feu, on ne l'écoute pas ; chacun, au contraire, l'active avec fureur ; il se propage avec une effrayante rapidité. Les Romains oublient leur sévère discipline, « exaspérés outre mesure par le démon de la guerre[2]. » On eût dit qu'une main mystérieuse les poussait à accomplir ce grand acte de justice. Les rugissements de la flamme se mêlaient aux cris des mourants, et par suite de l'élévation de la colline et des proportions gigantesques de l'incendie, la ville entière semblait en feu. « On ne peut rien imaginer, dit encore Josèphe, de plus vaste et de plus formidable que cette clameur des Juifs, voyant leur temple consumé. Elle répondait à la grandeur de la douleur[3]. » Tout ce qui restait de l'ancien peuple de Dieu donnait ainsi raison à la lugubre prophétie traitée de folie peu de temps auparavant, et sa clameur terrible lui servait d'écho, pour dire à son tour : Malheur, malheur à Jérusalem ! La prière des meurtriers du Christ était exaucée ; son sang était retombé sur leurs enfants et sur les débris du temple.

[1] Δαιμονίῳ ὁρμῇ ὕλης.
[2] Πολεμική τις ὁρμὴ λαβροτέρα.
[3] Τοῦ πάθους ἀξία. (Josèphe, *Bell. jud.*, IV, 5.)

Dieu avait prononcé la condamnation définitive du judaïsme[1].

D'après Eusèbe et Epiphane, les chrétiens avaient quitté la ville sainte au commencement des troubles. Ils s'étaient retirés à Pella, en Pérée; quelques-uns d'entre eux rentrèrent dans la ville saccagée quand l'orage fut passé[2].

§ II. — *Conséquences de la destruction du temple pour l'Eglise.*

Les grandes vérités défendues par saint Paul reçurent de ce formidable événement une sanction éclatante. Dieu avait mis dans la balance le poids de ses jugements. La ruine de Jérusalem devait avoir encore un autre effet : c'était d'élargir les idées des chrétiens sur l'avenir de l'Eglise, et d'agrandir indéfiniment à leurs yeux l'horizon de la prophétie. Ils avaient attendu jusqu'alors la fin du monde et le retour de Jésus-Christ pour un temps très-rapproché. Tous les plans du tableau prophétique tracé par le Maître s'étaient confondus pour eux dans une même perspective. Ils n'avaient pas distingué les prophéties qui se rapportaient à la destruction de la ville sainte, de celles qui concernaient les derniers jugements de Dieu; ils n'avaient pas compris que la condamnation qui devait atteindre Jérusalem était un symbole des châtiments qui étaient réservés au monde. Cette confusion, si naturelle dans

[1] Voir Tacite, *Historiæ*, V, x, 14.

[2] Eusèbe, *H. E.*, III, 3; Epiphane, *De ponderibus et mensuris*, c. XVIII.

la première période de l'âge apostolique, n'était plus possible depuis que le judaïsme avait perdu son centre religieux. Il fallait se rendre à l'évidence, et reconnaître qu'un long avenir de luttes attendait l'Eglise. Nous avons une preuve frappante de cet élargissement des vues prophétiques, produit par la ruine de Jérusalem. Hégésippe rapporte que l'empereur Domitien, ayant interrogé sur le règne de Jésus-Christ et son retour quelques chrétiens de Palestine, unis au Sauveur par les liens de la parenté, ceux-ci répondirent que « son royaume n'est point un royaume de ce monde ou terrestre, mais un royaume céleste et angélique, qui aura son avénement à la consommation des siècles, quand il reviendra pour juger les vivants et les morts[1]. » La seconde venue du Christ n'est donc plus attendue immédiatement, et ceux qui avaient le plus compté sur son prochain retour en reculent le moment indéfiniment.

Cette révélation si claire, si positive de la prolongation de la période de lutte et de souffrance, comme aussi la destruction de l'ancien culte auquel tant de chrétiens se rattachaient encore, devaient amener l'Eglise à donner plus de consistance à sa propre organisation. En effet, depuis l'an 70 on peut remarquer en elle une tendance très-prononcée à se constituer fermement dans son gouvernement et dans son culte. Elle comprend qu'elle est le véritable Israël de Dieu, la société religieuse ap-

[1] Οὐ κοσμικὴ μὲν οὐδ' ἐπίγειος ἐπουράνιος δὲ καὶ ἀγγελικὴ τυγχάνει ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος γενησομένη. (Routh, *Reliq. sacræ*, I, 219; Eusèbe, *H. E.*, II, 32.)

prouvée de lui, qui a remplacé la théocratie, et elle est ainsi poussée à remplacer définitivement les institutions du passé. Mais il y avait danger qu'en les remplaçant, elle ne fût entraînée à les imiter. Le besoin d'une organisation fixe et nettement déterminée, après la ruine du temple, pouvait amener une résurrection du judaïsme sous une forme nouvelle. La lettre de Clément de Rome aux Corinthiens suffit pour démontrer l'existence d'une pareille tendance à la fin du premier siècle. « Nous devons faire, dit-il, avec ordre, tout ce que le Seigneur nous a commandé de faire dans des temps déterminés. Il a ordonné de faire les oblations et de célébrer le culte, non pas au hasard et témérairement, mais à des jours et des moments qu'il a fixés. Il a révélé, par sa très-sainte volonté, dans quels lieux et par quels hommes les divers actes du service religieux devaient être accomplis pour lui plaire. Des fonctions spéciales sont attribuées au souverain sacrificateur ; un lieu particulier est affecté aux prêtres, et les lévites ont leurs fonctions distinctes ; que chacun donc de vous, mes frères, rende l'honneur à Dieu, dans son ordre spécial, en bonne conscience, sans enfreindre la règle de son ministère. Les sacrifices n'étaient pas offerts en tout lieu, mais à Jérusalem seulement; et dans Jérusalem, à l'autel, dans le temple. Prenez garde, mes frères, que nous, qui avons été honorés d'une connaissance plus grande, nous ne méritions de plus grands châtiments, en violant les règles établies [1]. »

[1] Clément de Rome, *Ad Corinth.*, 41.

Il serait absurde d'inférer de ce passage que Clément, disciple de saint Paul, admet la perpétuité du culte lévitique; mais on y voit percer la tendance à transporter dans l'Eglise l'organisation précise de l'ancienne loi, et à y introduire l'ordre fixe du judaïsme. Evidemment, de telles préoccupations ne se comprennent qu'après la ruine du temple. Les chrétiens, qui étaient accoutumés à le regarder comme leur centre religieux, ont éprouvé une sorte d'effroi après sa destruction; ils ont cherché d'autres appuis; ils ont eu peur de la grande liberté qui avait régné jusqu'alors dans le culte et dans le gouvernement de l'Eglise, et ainsi l'événement qui devait consacrer la spiritualité de la nouvelle alliance, a contribué à la ramener, par un détour, sous le joug de l'ancienne.

Nous ne saurions néanmoins admettre, avec un illustre théologien allemand, qu'il y ait eu, à la suite de ce grand événement, un second concile de Jérusalem, où les apôtres survivants se seraient rencontrés et auraient d'autorité institué l'épiscopat. Un fait de cette importance n'aurait pas échappé aux anciens historiens de l'Eglise. Les premiers Pères ne se seraient pas contentés de le rappeler par quelques obscures allusions. D'ailleurs, aucun des textes que l'on invoque à l'appui de cette hypothèse n'emporte avec lui la certitude. Un pareil concile apostolique nous paraît inexplicable au premier siècle; il supposerait une modification profonde de la notion même de l'apostolat, et une révolution radicale des institutions ecclésiastiques[1].

[1] L'hypothèse que nous combattons a été mise en avant par Rothe (*An-*

Une autre conséquence de la ruine de Jérusalem, fut de tracer une ligne de démarcation tranchée entre le

fænge, p. 311), et soutenue par Thiersch (*Apost. Zeit.*, p. 275). Rothe s'appuie d'abord sur le texte suivant : Μετὰ τὴν Ἰακώβου μαρτυρίαν καὶ τὴν αὐτίκα γενομένην ἅλωσιν τῆς Ἱερουσαλὴμ, λόγος κατέχει τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν τοῦ Κυρίου μαθητῶν τοὺς εἰσέτι τῷ βίῳ λειπομένους ἐπὶ ταὐτὰ πανταχόθεν συνελθεῖν. (Eusèbe, *H. E.*, III, 11.) « Après le martyre de Jacques et la prise de Jérusalem, le bruit court que les apôtres du Seigneur, et ses disciples encore vivants, se seraient réunis. » D'après Eusèbe, le but de cette réunion aurait été le choix d'un successeur de Jacques. Rothe prétend qu'on aurait saisi cette occasion pour instituer l'épiscopat. Mais, sans parler du caractère hypothétique donné par Eusèbe lui-même à ce récit, on n'en peut tirer une confirmation de l'idée de Rothe. En effet, d'après Eusèbe, qui n'est que l'écho d'Hégésippe, la fondation de l'épiscopat ne remonte pas à Simon, mais à Jacques lui-même, dont il fait très-positivement un évêque. Il n'a donc pu parler de la fondation de l'épiscopat après la mort de Jacques. Le second texte invoqué par Rothe est emprunté au fragment d'Irénée édité par Pfaff. Le voici : Οἱ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολουθηκότες ἴσασι τὸν Κύριον νέαν προσφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι κατὰ τὸν Μαλαχίαν τὸν προφήτην. « Ceux qui suivent les deuxièmes ordonnances des apôtres savent que le Seigneur a institué un nouveau sacrifice dans la nouvelle alliance, d'après le prophète Malachie. » Rothe assimile ces deuxièmes ordonnances au second concile de Jérusalem. Mais rien ne prouve que ces deuxièmes ordonnances soient d'une autre époque que les premières; il y a là une simple classification des ordonnances des apôtres. En tout cas, le passage n'a aucun trait à l'épiscopat. Le troisième texte est emprunté à Clément de Rome. « Les apôtres, lisons-nous 1re ép. *ad* Cor. XLIV, sachant par le Seigneur Jésus-Christ qu'il y aurait des disputes dans l'Eglise sur le nom d'évêque et ayant une prévision parfaite de la chose, ont institué des anciens, et ensuite ils ont donné l'ordre que quand ceux-ci seraient morts, d'autres hommes éprouvés leur succédassent. » Καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτων. Rothe s'appuie sur le mot ἐπινομήν, qu'il traduit par *testament*, *disposition testamentaire*, en se fondant sur un passage isolé d'Hézichius, qui assimile ἐπίνομος à κληρονόμος. Il traduit ainsi le passage de Clément : « Les apôtres ont pris cette mesure testamentaire, que quand ils seraient morts (eux apôtres), d'autres hommes éprouvés leur succéderaient dans leur charge. « A cela nous répondons que κοιμηθῶσιν se rapporte non aux *apôtres*, mais aux *anciens*. La dispute à Corinthe ne porte point sur la charge apostolique, mais sur la charge d'anciens, et elle a été soulevée à l'occasion de la mort des premiers anciens nommés dans cette

judéo-christianisme et l'Eglise[1]. Tant que le temple avait subsisté, les chrétiens de la Palestine avaient pu croire qu'il était dans la volonté de Dieu que, conformément aux décisions du concile de Jérusalem, ils continuassent à se soumettre à toutes les pratiques légales. Il n'en était plus de même, depuis qu'il avait été renversé. La cessation forcée des sacrifices est un fait grave dont on a en vain essayé de diminuer l'importance[2]. Cet événement dut produire une impression très-forte sur la partie non fanatique de l'Eglise de Jérusalem, qui était restée imbue des sentiments de Jacques. Elle reconnut un arrêt de Dieu qui abolissait définitivement l'ancien culte. Placée sous l'influence de Simon, cousin de Jacques, qui était probablement pénétré des mêmes principes, elle se rapproche de plus en plus des chrétiens d'origine païenne. La haine des Juifs qui n'eurent rien de plus pressé que de fulminer des excommunications contre les chrétiens et de les mettre au ban de leurs synagogues à peine reconstituées ne contribua pas peu à élargir l'esprit des chrétiens de la Palestine[3]. En effet, peu de temps après la

Eglise. De plus, la racine du mot ἐπινομή est νόμος, loi. Il vaut donc beaucoup mieux le traduire par *commandement, arrêté*. Nous lisons, dans une très-ancienne traduction latine : *Hanc formam tenentes. Forma* est ici l'équivalent d'arrêté, d'ordonnance. Il n'est point nécessaire de recourir à la correction arbitraire de Bunsen, qui substitue ἐπιμονήν à ἐπινομήν (*Ignatius und seine Zeit.*, p. 98), et qui y voit la consécration de la charge à vie des anciens. Nous traduisons ainsi ce passage : « Les apôtres ont arrêté que quand les premiers anciens seraient morts, d'autres leur succéderaient. » (Voir Ritschl, *Altcathol. Kirche*, p. 424-429.)

[1] Voir, sur ce point, *Das apostolisch. und nachapostolich. Zeitalt.*, von Lechler, Stuttgart, p. 436-441; Ritschl, *Altcatholisch.*, 238-256.

[2] Schwegler, ouvrage cité, p. 192, 308.

[3] Lechler, page 440.

destruction de Jérusalem, un nouveau sanhédrin se forma à Jabne et essaya de rallier autour de lui les débris du peuple juif. Ce sanhédrin prit une position des plus hostiles vis-à-vis des chrétiens, qu'il appelait les *Minéens*. Le rabbin Tarphon disait : « Les évangiles méritent d'être brûlés, car le paganisme est moins dangereux que les sectes chrétiennes, parce que le premier n'admet pas les vérités du judaïsme par ignorance, tandis que les chrétiens les rejettent en connaissance de cause. On trouvera plutôt le salut dans le temple des idoles que dans les assemblées chrétiennes. » Il fut défendu aux Juifs de manger avec les chrétiens, et une formule d'excommunication contre eux fut introduite dans les prières quotidiennes par le rabbin Gamaliel. Elle portait qu'il n'y avait aucune espérance pour les apostats. Il n'était pas possible de creuser plus profondément l'abîme entre l'Eglise et la synagogue.

Au commencement du siècle suivant, nous voyons une Eglise non judaïsante fleurir à Ælia Capitolina, colonie romaine fondée sur les ruines de Jérusalem et interdite aux Juifs par un décret de l'empereur. Il est certain qu'un grand nombre de chrétiens juifs d'origine en firent partie et se mêlèrent aux païens de naissance. Rien ne prouve mieux la décomposition du judéo-christianisme [1]. Ces mêmes chrétiens furent, comme nous le constaterons plus tard, immolés en grand nombre par Barchoba dans la violente persécution qu'il souleva contre l'Eglise. Reconnaissons, toute-

[1] Eusèbe, *H. E.*, IV, 6; Ritschl, ouvrage cité, 247.

fois, que la lumière ne se fit pas également pour tous les esprits. L'existence d'une secte nazaréenne, au second siècle, distincte des ébionites, et traitée avec indulgence par Justin Martyr, nous prouve qu'une partie des chrétiens de Palestine, sans rompre avec l'Eglise, conserva un attachement exagéré pour les anciennes formes [1]? On ne pouvait leur reprocher aucune erreur doctrinale ; ils ne formulaient pas leurs idées, mais ils se refusaient à rejeter complétement le joug mosaïque, même après que Dieu l'avait brisé lui-même. L'Eglise de Jérusalem avait dans son sein des hommes violents et fanatiques qui avaient commencé, dès avant le siége de la ville sainte, à abandonner l'Eglise. Ceux-ci, bien loin d'avoir été éclairés par l'événement, s'étaient exaltés dans leurs idées judaïques. Autrefois, on pouvait croire qu'ils se rattachaient à l'ancien culte plutôt par position que par conviction ; mais, depuis l'an 70, ils avaient substitué à un judaïsme de transition un judaïsme de conviction et de parti pris. Aussi devaient-ils s'éloigner toujours plus de la doctrine apostolique, et, en se combinant avec les sectes juives, surtout avec l'essénisme, se constituer en hérésie franche et avouée. C'est donc à cette époque qu'il faut placer les obscures origines de l'ébionitisme, bien que le nom ait une date postérieure.

[1] Justin, *Dial. cum Tryph.*, c. XLVII.

CHAPITRE II.

SAINT JEAN APÔTRE ET PROPHÈTE.

---

§ I. — *Vie de saint Jean* [1].

Tandis que saint Pierre a joué le rôle principal dans la première période de l'âge apostolique, et saint Paul dans la seconde, ce n'est qu'à la troisième que saint Jean exerce une influence prépondérante. La nature même de son caractère et ses dons particuliers expliquent cette date tardive de son apostolat effectif. Ame profonde et mystique, il n'avait ni l'élan impétueux de saint Pierre, ni l'activité infatigable de saint Paul. Il avait saisi le christianisme par son côté le plus intérieur et pénétré le fond de la pensée du Christ, ou, pour mieux dire, il avait lu dans son cœur. Sa vocation était de conserver les joyaux les plus précieux du trésor des révélations et de produire à la lumière ce que l'Evangile a de plus sublime et de plus tendre à la fois. Pour remplir

[1] Voir l'excellente Introduction de Lucke à son *Commentaire sur le quatrième évangile*. Bonn, 1840. — Voir aussi l'Introduction du *Commentaire* de Tholuck sur le même évangile et la partie qui concerne saint Jean dans les ouvrages déjà cités. Nous citerons encore une admirable caractéristique de saint Jean dans le sermon d'Adolphe Monod, sur la *Parole vivante*. Paris, 1858.

utilement cette mission, il devait attendre que l'Eglise fût mûre pour un si haut enseignement. Il fallait que les premières luttes qui l'avaient divisée fussent apaisées. De même que le prophète n'a entendu le son doux et subtil qui était la voix de Dieu qu'après la voix de la tempête et les éclats de la foudre, l'apôtre des souveraines charités ne pouvait parler que lorsque le calme aurait succédé au violent orage soulevé par la polémique de saint Paul. Son œuvre n'a pas été plus importante ni marquée d'un sceau plus divin que celle du grand controversiste du siècle apostolique; elle lui est étroitement liée, elle en est la conséquence naturelle, car la révélation de l'amour ne pouvait être complète que quand le judéo-christianisme aurait été définitivement vaincu, et qu'avec lui seraient tombées les étroites barrières dans lesquelles il voulait enfermer les grâces de Dieu. Cela est si vrai que saint Paul a lui même entonné l'hymne de la charité, et commencé ainsi l'œuvre de saint Jean. Le premier a semé avec larmes, le second a moissonné avec chant de triomphe. L'un a combattu jusqu'au sang, l'autre a recueilli pour l'Eglise le prix du combat. Cette différence de rôle se révèle dans la diversité des méthodes employées par l'un et par l'autre pour établir la vérité dont ils étaient les organes. Tandis que saint Paul manie l'arme de guerre dans sa dialectique irrésistible et passionnée, saint Jean se contente d'exposer le dogme. Il ne discute pas, il affirme. On voit qu'il a été conduit à la possession de la vérité par un autre chemin que saint Paul, par celui de l'intuition, de la vue immédiate. Son langage a la sérénité

de la contemplation. Il s'énonce par brèves sentences, empreintes de la plus grande simplicité; mais au travers de cette simplicité apparaît le ciel profond comme au travers d'une eau limpide. « Il a rempli la terre entière de sa voix, dit saint Jean Chrysostome, non par suite de son éclat retentissant, mais à cause de la grâce divine qui est sur ses lèvres. Ce qu'il y a d'admirable, c'est que cette grande voix n'a ni âpreté ni violence, mais elle est plus douce et plus émouvante que la plus harmonieuse musique [1]. »

On se tromperait néanmoins gravement si l'on voyait dans saint Jean le type d'une douceur féminine, comme le donnent à penser la légende et la peinture, cette autre légende. L'ancienne Eglise l'avait bien mieux compris quand elle donnait à Jean l'évangéliste le symbole de l'aigle qui vole au soleil, comme pour dire que l'essor le plus puissant, le plus royal, celui qui porte le plus loin et le plus haut, c'est celui de l'amour. L'âme de l'apôtre d'Ephèse était aussi énergique que celle de saint Paul. Il avait été surnommé le Fils du tonnerre avant que la grâce eût dompté sa violence naturelle, et il lui est resté toujours quelque chose de cette première ardeur. Autant il aimait la vérité, autant il haïssait l'erreur et l'hérésie. C'est que l'amour est aussi « un feu consumant, » et quand il voit son objet méprisé ou outragé, il est aussi brûlant dans son indignation qu'il l'était dans son adoration. La vérité qu'aimait et servait

[1] Τὸ δὴ θαυμαστὸν ὅτι οὕτω μεγάλη οὖσα ἡ βοὴ, οὐκ ἔστι τραχεῖά τις οὐδὲ ἀηδὴς, ἀλλὰ πάσης μουσικῆς ἁρμονίας ἥδιον. (Chrysost., *Proœm. in homel. in Joh.*)

saint Jean n'était rien moins qu'une doctrine abstraite; c'était la personne même de Jésus-Christ qui l'incarnait à ses yeux. Il est demeuré le disciple bien-aimé du Maître, le disciple de son intimité, de sa plus tendre affection, et l'Eglise l'a toujours vu dans l'attitude où les évangiles nous le montrent à la dernière Pâque, couché sur son sein. C'est grâce à cet amour si tendre et si grand qu'il a pu remplir sa mission de conciliation et fondre toutes les apparentes contradictions du siècle apostolique dans la riche synthèse de sa doctrine. Cherchons maintenant comment il avait été préparé à cette glorieuse vocation.

Jean était le fils de Zébédée, pêcheur du lac de Génésareth, demeurant à Bethsaïda [1]. Il n'est pas prouvé qu'il fût dans la pauvreté, comme le prétendait Chrysostome, car son père avait des hommes à ses gages [2]; sa mère était au nombre des femmes qui soutenaient Jésus-Christ de leurs biens [3], et lui même possédait une maison [4]. Quoi qu'il en soit, il n'en était pas moins né dans l'obscurité et la médiocrité. Peut-être, comme l'ont pensé quelques commentateurs, dut-il ses premières impressions religieuses à sa mère, qui s'attacha promptement aux pas du Sauveur. Jean fut, avec Pierre, disciple du précurseur; la prédication de Jean-Baptiste répondait aux besoins de son cœur, tout pénétré de la grande espérance d'Israël. Nous avons déjà rapporté, à l'occasion de la vocation de Pierre, les circonstances dans lesquelles cet apôtre et Jean furent ap-

[1] Matth. IV, 21; Marc I, 19; Matth., X, 2. — [2] Marc I, 20.
[3] Luc VIII, 3; comp. à Marc XVI, 40. — [4] Jean XIX, 27.

pelés par Jésus-Christ [1]. Ils ne s'attachèrent pas à lui immédiatement d'une manière définitive ; le Maître laissa mûrir la première impression qu'ils avaient reçue et il ne leur demanda que plus tard de renoncer, pour le suivre, à leur famille et à leurs occupations ordinaires [2]. Jean paraît avoir été d'une grande jeunesse à cette époque ; sa nature profonde et sérieuse le rendait éminemment propre à recevoir l'éducation à laquelle Jésus-Christ soumettait ses disciples, et qui consistait à graver en eux les traits de sa propre image.

Jean fut, comme on le sait, introduit avec Pierre et Jacques d'une manière toute particulière dans l'intimité du Sauveur [3]. Ce n'est pas qu'il fût beaucoup plus avancé que les autres disciples dans l'intelligence de sa doctrine. Il partageait encore leurs idées grossières sur le règne terrestre du Messie [4] et manifestait même parfois un esprit sectaire [5]. Ses imprécations contre les Samaritains révèlent un mélange de passion toute humaine dans son affection pour le Sauveur [6]. Mais cette affection était si vraie, si sincère qu'elle devait l'amener à tous les développements de la vie religieuse. Il en donna des preuves irrécusables pendant les jours de la passion de Jésus-Christ [7]. Il le suivit dans la cour du

[1] Jean I, 37. — [2] Matth. IV, 18 ; Marc I, 16 ; Luc V, 1-21.

[3] Matth. XVII, 1 ; XXVI, 37. — Le Nain de Tillemont attribue la préférence de Jésus-Christ pour Jean au fait que ce dernier serait demeuré en dehors des liens du mariage (*Mémoires*, I, p. 330). On ne peut pousser plus loin l'arbitraire.

[4] Matth. XV, 20-28. — [5] Luc IX, 49, 50. — [6] Luc IX, 54.

[7] On a remarqué avec raison que tandis que Pierre était plutôt φιλόχριστος, Jean était surtout φιλοϊήσους.

grand prêtre et jusqu'au pied de la croix [1]. Il est le seul des apôtres qui ait été témoin des dernières humiliations du Christ; peut-être est-ce pour cette raison qu'il fut appelé à rendre le témoignage le plus éclatant à sa gloire éternelle dans le sein de Dieu.

On conçoit l'ineffaçable impression que dut laisser dans l'âme d'un saint Jean ce spectacle de douleur insondable et d'insondable amour. Qui dira ce qu'il ressentit en entendant les dernières paroles de l'Homme-Dieu recueillies presque avec son sang et en recevant sa mère comme un legs sacré [2]. Il fut aussi l'un des premiers à voir le Christ ressuscité [3]. Tous ces souvenirs, et tant d'autres qui s'y rattachaient, devaient s'éclairer successivement à la lumière du Saint-Esprit, jusqu'à ce qu'ils formassent un tout complet dans la pensée de saint Jean. Mais il n'était pas lui-même capable, au lendemain de la Pentecôte, d'en comprendre toute l'infinie richesse.

Pendant les premiers temps de l'âge apostolique, on le voit dans la société de Pierre lui prêtant un concours efficace, mais lui laissant l'initiative de l'action et de la parole [4]. Il jouissait d'une grande considération, mais sans exercer une influence prépondérante; son rôle est effacé au concile de Jérusalem où il paraît avoir assisté [5]. A cette époque, il pratiquait encore la loi à l'exemple de Pierre et de Jacques, et comme d'ailleurs l'y invitaient les décisions de la conférence de Jérusalem [6].

[1] Jean XIX, 26. — [2] Jean XIX, 27. — [3] Jean XX, 8.
[4] Actes III, 1; VIII, 14, 25. — [5] Gal. II, 9.
[6] « Apostoli Petrus et Jacobus et Johannes religiose agebant circa dis-

Il est impossible de savoir dans quelle année il a quitté cette ville. Il ne s'y trouvait plus vers l'an 60 au dernier voyage de Saint Paul[1]. Quand Nicéphore prétend qu'il y est demeuré jusqu'à la mort de Marie, il ne nous donne aucune indication précise, car la date de cet événement est complétement inconnue[2]. Il est toute une période de la vie de l'apôtre sur laquelle nous ne possédons aucun détail. Ses prétendus voyages à Rome et dans le pays des Parthes appartiennent à la légende[3]. Mais si nous n'avons pas de renseignements précis sur lui pendant ces longues années, ses écrits nous apprennent que ce temps ne fut pas perdu pour son développement. Il avait entrevu tout un côté de la personne et de la doctrine de son Maître qui avait moins frappé les autres apôtres : c'était le côté profond, mystérieux, concernant son éternelle divinité, sa préexistence et son incarnation. Si l'on s'étonne de ces différences dans la manière de comprendre le Christ chez ses disciples immédiats, différences qui ne sont jamais des contradictions, mais qui sont marquées par la prédominance de tel ou tel élément dans des conceptions identiques au fond, il ne faut pas oublier l'influence considérable de l'affinité morale dans les connaissances religieuses. Le regard de l'âme comme celui du corps a plus ou moins

positionem legis quæ est secundum Moysem. » (Irénée, *C. Hæres.*, III, 12, édit. Feuardentius.)

[1] Actes XXI, 17, 18. — [2] Nicéphore, *Histor. eccles.*, II, 42.

[3] C'est l'opinion de Lenain de Tillemont, I, 355. La légende de la prédication de saint Jean aux Parthes a eu pour origine une leçon fautive du titre de la deuxième épître, ainsi conçue : *Ad Parthos.* (August., *Quæst. evangel.*, II, 37.) Voir Lucke, *Commentaire sur les épîtres de Jean*, p. 28.

de portée. « Il y a, dit excellemment Origène, diverses formes du Verbe sous lesquelles il se révèle à ses disciples, se conformant au degré de lumière de chacun, selon le degré de leurs progrès dans la sainteté. S'il s'est manifesté sur la montagne de la transfiguration sous une forme beaucoup plus sublime que celle sous laquelle il apparaissait à ceux qui étaient restés au bas de la montagne et ne pouvaient atteindre le sommet, la cause en était que ceux qui étaient restés en bas n'avaient pas des yeux capables de contempler la gloire et la divinité du Verbe transfiguré [1]. » Saint Jean avait été porté par l'esprit de Dieu sur ces hauteurs sacrées : aussi avait-il vu et entendu ce que d'autres à côté de lui n'avaient ni vu ni entendu. — Plus il s'élevait dans la foi et l'amour, mieux aussi il voyait la gloire et la divinité du Verbe transfiguré, mieux il pénétrait le sens des paroles qu'il avait recueillies et qui l'une après l'autre s'éclairaient d'une lumière céleste.

Il est permis de penser que la période de sa vie sur laquelle nous n'avons aucun renseignement fut surtout consacrée à cette ascension du Thabor spirituel sur la cime duquel le Fils unique et éternel, qui repose dans le sein du Père, devait lui apparaître dans tout l'éclat de sa divinité. L'apôtre repassait dans son cœur, comme Marie, tout ce qu'il connaissait de son Maître ; il l'écoutait lui-même dans le silence de la prière et péné-

[1] Εἰσὶ γὰρ διάφοροι οἱονεὶ τοῦ λόγου μορφαὶ καθὼς ἑκάστῳ τῶν εἰς ἐπιστήμην ἀγομένων φαίνεται ὁ λόγος ἀνάλογον τῇ ἕξει τοῦ εἰσαγομένου. (Origène, *Contra Cels.* IV, 16, édit. Delarue, I, p. 511.)

trait toujours plus profondément, sous l'inspiration du Saint-Esprit, le mystère de son être. « Tandis que les trois autres évangélistes, dit saint Augustin, sont restés ici-bas avec l'Homme-Jésus et ont peu parlé de sa divinité, Jean, comme impatient de ne plus fouler la terre, dès les premiers mots de son évangile, s'est élevé non-seulement au-dessus de la terre et des espaces de l'air et du ciel, mais au-dessus des anges et de toutes les puissances invisibles, et il est parvenu jusqu'à Celui par qui toutes choses ont été faites. Ce n'est pas en vain en effet que les évangiles nous rapportent qu'il était couché sur le cœur du Seigneur, à la célébration de la Pâque. Il buvait en secret à cette source divine : *De illo pectore in secreto bibebat* [1]. » Toute la vie de saint Jean, pendant l'époque où l'on a peine à retrouver ses traces dans l'Eglise apostolique, est résumée par ces derniers mots.

Il est certain que, dans cet intervalle, l'apôtre entre en contact avec la culture philosophique de son temps, si répandue alors dans les synagogues juives. La langue relativement correcte qu'il parle le prouverait à elle seule ; on ne peut en outre contester qu'il n'ait emprunté au platonisme modifié et infiniment diversifié de son siècle le mot de Verbe dont l'origine grecque est évidente. Nous verrons dans l'exposition de sa doctrine que ces emprunts se sont bornés aux formes du langage et qu'il est aussi loin de Philon que de Platon. La vérité divine sait parler toutes les langues, aussi bien la langue polie des sages que

[1] August., *Tractat.* 36 *in Johann.*

l'idiome simple et inculte du peuple, mais à toutes elle fait exprimer « ces choses qui ne sont point montées du cœur de l'homme. »

Le moment devait venir où l'apôtre sortirait de cette obscurité, et exercerait à son tour une grande et vaste influence sur toutes les Eglises du premier siècle. D'après le témoignage de Clément d'Alexandrie et d'Irénée, saint Jean, après la mort de saint Paul et de saint Pierre, établit son séjour à Ephèse [1]. Aucune ville n'aurait pu être mieux choisie pour surveiller les Eglises et pour suivre de près les envahissement de l'hérésie. A Ephèse, l'apôtre se trouvait au centre du champ de mission de Paul en Asie Mineure, non loin de la Grèce. Le christianisme avait obtenu de magnifiques succès dans les villes florissantes de cette contrée, mais aussi il y avait rencontré de dangereux adversaires. C'est là que la fausse gnose s'était développée tout d'abord, et qu'elle cherchait tous les jours à gagner de nou-

[1] Ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. (Irénée, *Adv. Hæres.*, III, 1, 3.) On a révoqué en doute l'existence d'un autre Jean à Ephèse, appelé Jean le Presbytre, et qui semble au premier abord jouer un rôle important dans la tradition primitive. On s'appuie sur le silence de Polycrate (Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 31) et d'Irénée (*Adv. Hæres.*, V, 33), qui n'en font aucune mention. On invoque le témoignage de Jérôme, qui prétend que les deux tombeaux qui, d'après la tradition, rappelaient Jean l'apôtre et Jean le Presbytre, avaient été consacrés l'un et l'autre à la mémoire de l'apôtre : « Nonnulli putant duas memorias ejusdem Johannis evangelistæ esse. » (Saint Jérôme, *Catal. script. eccl.*, 9.) Toutefois, le témoignage de Papias nous paraît concluant en faveur de l'existence de Jean l'ancien. « Je recherchais, écrit-il, ce qu'avaient dit les anciens, Thomas, Jacques, Pierre ou Jean, et ce que disent les autres disciples du Seigneur (ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν) comme Ariston et Jean le Presbytre (Eusèbe, III, 39). » Evidemment Papias distingue Jean l'apôtre de Jean l'ancien. Il est impossible de rien savoir sur le second, sinon qu'il a existé. (Voir Lucke, *Comment. in Johann.*, I, 25-31.)

veaux adhérents. L'apôtre saint Paul, avant de mourir, avait annoncé ses progrès. Ne semble-t-il pas, dans sa seconde épître à Timothée, avoir lui-même désigné Ephèse comme la ville la plus menacée par l'hérésie, celle par conséquent où la présence d'un apôtre était le plus nécessaire? Saint Jean en avait fait sa résidence habituelle, sans toutefois se consacrer uniquement à l'Eglise importante qui y avait été fondée. Ephèse était pour lui le centre de son activité apostolique, mais celle-ci s'étendait dans un vaste rayon. Clément d'Alexandrie nous le montre visitant les Eglises, y présidant à l'élection des évêques, y rétablissant l'ordre quand il avait été troublé [1]. C'est à un de ces voyages d'inspection apostolique que se rapporte le trait sublime raconté par le même auteur. Ce trait nous fait comprendre mieux que toutes les explications pourquoi Jean était le disciple que Jésus aimait.

« Etant arrivé dans une ville non éloignée d'Ephèse, après avoir consolé les frères par ses discours, il vit un jeune homme de haute taille, beau de figure, ardent de cœur. S'adressant à l'évêque : « Je le confie à tes soins, lui dit-il ; j'en prends à témoin l'Eglise et Jésus-Christ [2]. » L'ancien s'acquitte d'abord consciencieusement de sa tâche ; il recueille le jeune homme dans sa maison, l'instruit dans la vérité, et enfin lui administre le baptême. Le jeune homme se laisse entraîner à la débauche, puis au vol. Il doit enfin fuir la ville, et devient chef de bri-

[1] Eusèbe, III, 23.

[2] Τοῦτον, ἔφη, σοὶ παρακατατίθεμαι μετὰ πάσης σπουδῆς, ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῦ Χριστοῦ μάρτυρος.

gands. « Peu de temps après, ajoute Clément, Jean revint dans cette Eglise pour quelque affaire. Après s'en être acquitté, s'adressant de nouveau à l'évêque : « Rends-moi, dit-il, le dépôt que Christ et moi t'avons confié devant l'Eglise que tu présides. » L'évêque ne comprend pas immédiatement l'apôtre. Celui-ci s'explique : « Je parle du jeune homme, de l'âme que je t'ai confiée [1]. » Alors le vieillard, au milieu de beaucoup de soupirs et de larmes : « Il est mort ! s'écrie-t-il. — De quelle mort? — Il est mort à Dieu, il s'est enfui chargé de péchés, il s'est perdu, il est maintenant brigand sur notre montagne au lieu d'être demeuré dans l'Eglise. » A l'ouïe de ces paroles, l'apôtre déchire ses vêtements et se frappe la tête en gémissant, et il s'écrie : « Quel gardien j'ai laissé de l'âme de mon frère! » Il sort de l'Eglise, prend une monture, et se livre aux mains des brigands.

Le jeune homme reconnaît l'apôtre et se met à fuir. Jean, oubliant son âge, le poursuit et lui crie : « Mon fils, pourquoi fuis-tu ton père? Je suis faible et avancé en âge; aie pitié de moi, mon fils, ne crains pas. Il te reste encore une espérance de salut. Je répondrai pour toi auprès de Jésus-Christ. S'il le fallait, je mourrais volontiers pour toi comme il est mort pour nous. Arrête-toi, crois, c'est Jésus-Christ qui m'envoie [2]. » Le jeune

[1] Ἄγε δὲ τὴν παρακαταθήκην ἀπόδος ἡμῖν, ἣν ἐγώ τε καὶ ὁ Χριστὸς σοὶ παρακατεθέμεθα ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας ἧς προκαθέζῃ μάρτυρος.

[2] Τί με φεύγεις, τέκνον, τὸν σαυτοῦ πατέρα, τὸν γύμνον, τὸν γέροντα; ἐλέησόν με, τέκνον, μὴ φοβοῦ· ἔχεις ἔτι ζωῆς ἐλπίδα, ἐγὼ

homme écoutait ces mots les yeux baissés vers la terre; il laisse tomber ses armes et fond en pleurs. Embrassant le saint vieillard, il demande son pardon, il le couvre de ses larmes qui sont pour lui comme un second baptême. L'apôtre le ramène; il prie et jeûne avec lui; il lui adresse les plus tendres exhortations et ne le laisse que quand il l'a restitué à l'Eglise, grand exemple de pénitence et trophée vivant de sa charité. Jamais depuis Jésus-Christ la parabole de la brebis perdue n'avait trouvé une si parfaite application [1].

On a prétendu que Jean, à Ephèse, aurait par son exemple et par sa pratique confirmé les principes du judéo-christianisme et dirigé les Eglises dans ce sens [2]. Pour ceux qui admettent l'authenticité de ses épîtres et de son évangile, une pareille supposition est tout à fait inadmissible. On s'appuie sur la singulière assertion de Polycrate que Jean avait les attributs d'un pontife; c'est prendre dans un sens grossièrement littéral une expression figurée [3]. Il est évident, d'a-

Χριστῷ δώσω λόγον ὑπὲρ σοῦ· ἂν δέῃ, τὸν σοῦ θάνατον ἑκὼν ὑπομένω, ὡς ὁ κύριος τὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ὑπὲρ σοῦ τὴν ψυχήν, ἀντιδώσω τὴν ἐμήν. Στῆθι πιστεύων· Χριστός με ἀπέστειλεν.

[1] Clément d'Alex. : Τὶς ὁ σωζόμενὸς πλούσιος, 37; Eusèbe, *H. E.*, III, 42.

[2] Schwegler, *Nachapost. Zeit.*, I, 145; II, 249.

[3] Ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπέσων ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκὼς καὶ μάρτυς καὶ διδάσκαλος. (Eusèbe, *H. E.*, III, 31.) Une réflexion bien simple suffit pour dissiper toute équivoque. Si Jean avait été un chrétien judaisant, comment aurait-il revêtu les insignes de la souveraine sacrificature contre les prescriptions les plus positives de la loi? Il est certain que cette expression assez singulière ne peut être prise au sens littéral, et qu'elle se rapporte au gouvernement des Eglises par saint Jean pendant tout le cours de cette période.

près ses écrits et aussi d'après ses disciples immédiats, qu'il a conduit l'Eglise dans la voie où Paul l'avait introduite, en l'élevant même plus haut au-dessus du particularisme juif. Nous reconnaîtrons également, en parlant de la constitution ecclésiastique de la fin du premier siècle, que c'est sans fondement qu'on lui a attribué l'organisation épiscopale proprement dite.

Il n'est pas possible de déterminer avec exactitude à quelle époque saint Jean a souffert pour l'Evangile. Les Pères varient sur la date de son exil à Pathmos. Nous serions porté à le placer peu de temps après la mort de saint Pierre et de saint Paul[1]. Cet exil a pu se prolonger quelques années. L'Apocalypse nous paraît avoir été écrite longtemps avant l'Evangile. Elle nous reporte à une époque rapprochée de l'effroyable persécution de Néron, le type suprême de la guerre de l'Antechrist contre Jésus-Christ. Le fond des pensées, la couleur du langage, les préoccupations dominantes, les allusions historiques, tout nous ramène à cette date ; et comme la preuve externe n'a rien de décisif, nous

Saint Jérôme, qui a le tort de prendre à la lettre l'expression de Polycrate, écarte l'idée d'un sacerdoce judaïque : « Qui supra pectus Domini recubuit et pontifex *ejus* fuit. » (*De script. eccl.*, 45.)

[1] Lucke prétend même qu'il n'est pas prouvé que Jean ait été directement l'objet de la persécution. Le passage Apoc. I, 9 : *J'étais dans l'île dite de Pathmos pour la Parole de Dieu* (διὰ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ) peut, d'après lui, se rapporter à une simple mission de prédication. (Lucke, *Offenb. Johannes*, p. 815.) Cependant Jean, dans ce même passage, déclare qu'il a participé aux souffrances de ceux auxquels il écrit (συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει). Il faut renvoyer à la légende l'assertion de Tertullien que Jean aurait été, sous Néron, jeté dans un bain d'huile bouillante. (Tertullien, *De præscript.*, 36.)

sommes en droit d'accorder une grande valeur à la preuve interne [1].

Quant à l'évangile et aux épîtres, la date traditionnelle de leur composition est exacte. Ces écrits sont le fruit lentement mûri de tout le travail du siècle apostolique, mais ils sont en même temps donnés du ciel comme tout ce qui est parfait et portent le sceau irrécusable de l'inspiration. Ils appartiennent évidemment à une période troublée par l'hérésie et spécialement par les hérésies qui, niant la réalité corporelle des souffrances du Sauveur, présentent la première ébauche du docétisme. Ce n'est pas que Jean ait voulu écrire dans son évangile une réfutation systématique des erreurs de Cérinthe ou de tel autre hérétique. Il s'est contenté d'opposer à la fausse gnose orientale ou judaïsante la vraie gnose chrétienne, en écrivant, selon la belle expression de Clément d'Alexandrie, l'évangile spirituel par excellence, l'évangile *pneumatique* [2]. Ce serait rabaisser le quatrième évangile que d'en faire un écrit de polémique ou bien un simple complément des trois premiers. Cette dernière hypothèse ne peut se concilier avec l'admirable unité de composition qui s'y fait remarquer. On y sent le jet d'une inspiration créatrice et non le langage méticuleux d'un commentateur qui complète par une glose un texte déjà donné. Jean y a résumé tout l'ensemble de ses prédications à Ephèse et dans les autres Eglises de l'Asie Mineure [3]. D'après saint Jérôme, il n'aurait pas pensé d'abord à les conserver par écrit,

[1] Voir la note G à la fin du volume. — [2] Eusèbe, *H. E.*, VI, 14.
[3] Eusèbe, *H. E.*, III, 24.

mais il s'y serait décidé sur la demande expresse des Eglises[1].

Nous n'avons aucun détail sur les dernières années de l'apôtre. Deux traits nous ont été conservés, qui concordent parfaitement avec ce que nous connaissons de lui. Irénée raconte qu'entrant un jour dans des bains publics à Ephèse, et apprenant que Cérinthe s'y trouvait en même temps que lui, il en sortit avec précipitation en s'écriant qu'il craignait que la maison ne s'écroulât à cause de la présence d'un si grand ennemi de la vérité[2]. Saint Jérôme nous montre le vieil apôtre incapable de prononcer de longs discours, se faisant porter dans les assemblées chrétiennes et prononçant ces simples mots : « Mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. » A ses frères et à ses disciples qui lui demandaient pourquoi il se répétait ainsi, il répondait : « C'est le commandement du Seigneur, et quand il est accompli, rien ne manque[3]. » Jean est peint tout entier par cette haine de l'erreur et ce saint amour. Il ne paraît pas être mort de mort violente. Il s'endormit à Dieu dans un âge très-avancé au commencement du règne de Trajan.

Saint Augustin nous rapporte que de son temps la croyance était répandue que l'apôtre n'était pas mort,

[1] « Coactus est ab omnibus pene tunc Asiæ episcopis et multarum ecclesiarum legationibus de divinitate Salvatoris altius scribere. » (Saint Jérôme, *Proœmium in Matth.*) Voir la note H à la fin du volume sur l'authenticité de l'évangile et des épîtres.

[2] Eusèbe, *H. E.*, IV, 14. Épiphane substitue sans motif Ebion à Cérinthe. (*Hæres.*, 30.)

[3] Hieronym., *Comment. in Galatos*, c. 6.

mais qu'il sommeillait simplement au fond de son tombeau [1]. Evidemment cette supposition avait pour origine la fausse interprétation des paroles de Jésus-Christ à Pierre sur Jean : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe [2] ? » Peut-être aussi avait-on peine à croire que l'apôtre, dont l'influence était si grande encore, eût disparu de ce monde. On ne se trompait pas tout à fait ; car, comme le dit très-bien Lucke, il vit et vivra toujours par ses écrits [3], et l'avenir lui appartient plus encore que le passé.

§ II. — *L'Apocalypse.*

Avant d'exposer la doctrine de saint Jean sous sa forme la plus complète, telle que nous la trouvons dans l'évangile et dans les épîtres, il nous faut, pour suivre le développement des révélations du Nouveau Testament, caractériser la pensée fondamentale de l'Apocalypse.

Remarquons d'abord que bien loin d'être en opposition avec les autres écrits de saint Jean, ce livre renferme tous les points essentiels de sa théologie, mais à l'état de germes non encore pleinement développés. Rien ne prouve mieux cet accord que la place qui y est faite à la personne de Jésus-Christ. Tout en revient au Sauveur ; il s'appelle le *lion de Juda*, la *racine de David*,

[1] Augustini, *Tractatus* 124 *in Johann.*: Le Nain de Tillemont, I, 371.
[2] Jean XXI, 22.
[3] Lucke, ouvr. cité, p. 40. Dans les *Acta apocrypha* (édit. Tischendorf, p. 276), il est dit qu'une source d'eau vive jaillit du tombeau de Jean.

expressions qui rappellent son humanité [1]; sa divinité n'est pas moins explicitement reconnue; il est l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin [2]. Vêtu d'une robe teinte dans le sang, il s'appelle la Parole ou le Verbe de Dieu, et il est suivi des armées du ciel [3]. L'Apocalypse est toute remplie de l'idée de la rédemption. Elle se plaît à représenter le Sauveur sous l'image de l'Agneau immolé dont le sang purifie de tout péché [4]. Les cieux chantent ses louanges. Roi de l'humanité après avoir été sa victime, il a les clefs de l'enfer et de la mort [5]. Il est le divin chef de l'Eglise pour la conduire et la secourir [6]. L'Eglise, malgré un symbolisme judaïque dont il est facile de pénétrer le sens, est nettement distinguée de la synagogue. Elle comprend une multitude « composée d'hommes de toute nation et de toute langue [7]. » Elle se compose de tous ceux qui ont lavé leurs vêtements dans le sang de l'Agneau et qui marchent dans le chemin de la sainteté [8]. L'Apocalypse repose donc sur la même base dogmatique que le quatrième évangile [9]; et s'il est vrai qu'elle a été écrite près de trente ans auparavant, nous en concluons que ce que l'on appelle le système de saint Jean n'a pas été le produit de la spéculation ou de la combinaison d'éléments juifs et helléniques, mais qu'il était formé en

[1] Apoc. V, 5; XXII, 16. — [2] Apoc. I, 17; II, 8; XXII, 13.
[3] Καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. (Apoc. XIX, 13.)
[4] Apoc. V, 9. — [5] Apoc I, 18; III, 21. — [6] Apoc. III, 19. — [7] Apoc. V, 9.
[8] Apoc. VII, 14; XX, 11.
[9] Voir, pour la discussion de cette assertion, la note G à la fin du volume, sur l'Apocalypse. Comp. Lechler, *Apost. und nachapost. Zeitalt.*, 199-201.

substance avant que ces éléments, empruntés à la philosophie païenne, eussent pu entrer dans la circulation des idées au sein de l'Eglise. Il faudra chercher une autre source que la philosophie alexandrine à la théologie de Jean, et quelle autre lui supposer à cette époque que l'enseignement même du Maître?

L'Apocalypse n'est pas un exposé doctrinal. Elle est avant tout un livre prophétique; elle ouvre à l'espérance chrétienne un vaste et magnifique horizon qu'elle colore de teintes enflammées. Elle porte l'empreinte du temps où elle a été écrite. Les événements de ce temps sont élevés par elle à la hauteur de symboles grandioses; elle est ainsi à la fois le livre des révélations et une source historique importante. On y respire, comme on l'a très-bien dit, l'atmosphère du martyre. Ecrite au lendemain de la première, et peut-être de la plus atroce des persécutions, de celle où la haine brutale du paganisme romain s'était révélée pour la première fois, elle est comme éclairée des reflets sinistres des flammes qui avaient consumé les chrétiens dans les jardins de Néron, en même temps qu'elle est toute illuminée de la certitude du triomphe. Opposant la gloire de l'Eglise dans les cieux à ses opprobres ici-bas, l'Apocalypse couvre en quelque sorte les cris et les blasphèmes qui montent de la terre par les chants des anges et des bienheureux. Après avoir peint les combats, les souffrances des saints et les terribles jugements de Dieu contre leurs persécuteurs, elle ouvre une échappée sur les lieux célestes. L'une des plus grandes pensées de l'auteur sacré, est précisément de rattacher incessamment la terre au

ciel, et de montrer dans les événements de l'histoire religieuse le contre-coup d'autres événements qui se sont accomplis dans le séjour des élus. Le livre scellé qui renferme le mystère des destinées de l'humanité est au pied du trône de Dieu. C'est de là que résonnent les sept trompettes qui annoncent les grands châtiments des pécheurs; c'est de là que les anges versent les coupes de la colère. Tandis que tout est humiliation et souffrance ou pénible attente pour l'Eglise visible, tout est gloire pour l'Eglise invisible, et jamais le lien mystérieux qui unit les deux Eglises n'a été plus clairement manifesté; la seconde suit les luttes de la première avec une sollicitude que rien ne lasse, et le ciel entier est attentif au drame obscur qui se joue dans un coin de l'univers. Il était impossible de fortifier par de plus efficaces consolations des chrétiens traités par leurs adversaires comme les balayures du monde. Jamais non plus la félicité assurée aux croyants n'a été peinte d'une manière plus belle et plus touchante. Si l'écrivain sacré emploie pour cette description les plus riches couleurs du symbolisme oriental, on sent que le fond de cette félicité est pour lui tout spirituel. « Ceux qui sont vêtus de robes blanches, qui sont-ils et d'où sont-ils venus? Ce sont ceux qui sont venus de la grande tribulation, et qui ont lavé leurs robes, et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau. C'est pourquoi ils sont devant le trône de Dieu, et ils le servent jour et nuit dans son temple; et celui qui est assis sur le trône habitera avec eux. Ils n'auront plus faim et ils n'auront plus soif; et le soleil ne frappera plus sur eux, ni aucune chaleur, car l'Agneau qui est au milieu

du trône les paîtra et les conduira aux sources d'eaux vives, et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux [1]. » Mais l'auteur sacré ne se contente pas d'annoncer la souffrance et le triomphe de l'Eglise d'une manière générale. Plus il avance dans sa peinture de la lutte entre le christianisme et l'antichristianisme, plus ses traits sont précis, bien qu'il se serve d'un symbolisme grandiose, parfois étrange et toujours infiniment diversifié. De même que l'ancienne prophétie s'était soumise aux conditions du rhythme et avait plié ses inspirations les plus fougueuses aux règles de la poésie hébraïque, de même le prophète du Nouveau Testament a disposé ses matériaux si abondants dans une savante ordonnance. L'Apocalypse a aussi son rhythme, en prenant le mot dans sa large acception. Les sept trompettes suivent les sept sceaux, et ces derniers sont suivis par les sept coupes. Dans les trois cycles de révélations, il y a toujours une suspension après le sixième chaînon de la série, pour préparer le dernier chaînon, destiné lui-même à introduire une série nouvelle [2]. Cette série n'est pas immédiatement introduite. Le prophète se recueille ou bien s'oriente en quelque sorte dans l'histoire du monde et de l'Eglise [3]. Après les trois séries destinées à annoncer

[1] Apoc. VII, 13, 17.

[2] Ainsi après le sixième sceau il y a un entr'acte, pendant lequel les élus nous sont montrés entourant le trône de Dieu (Apoc. VIII). Après la sixième trompette, nous avons l'épisode du livre amer et doux et du temple mesuré (Apoc. X, XI). Enfin, après la sixième coupe on entend l'avertissement solennel : « Voici, je viens comme un voleur » (XVI, 15). Voir Lucke, *Offenbarung*, 409-411.

[3] Voir Apoc. VIII, 1; voir aussi ch. XII. Du ch. XII au ch. XVI, après les sept trompettes et avant les sept coupes, l'écrivain sacré décrit avec détail les ennemis de l'Eglise.

des fléaux identiques, nous avons la peinture de la lutte suprême qui se divise elle-même en trois actes : 1° La ruine de Babylone[1] ; 2° le combat entre l'Antechrist et Satan, terminé par le règne du Christ sur les siens[2]; 3° la dernière lutte et le dernier triomphe, la nouvelle terre et les nouveaux cieux[3]. Tel est le plan de l'Apocalypse. Nous y trouvons la même gradation que dans la prophétie de Jésus-Christ sur les derniers temps[4]. Ainsi les fléaux et les convulsions de la nature qui doivent précéder le jugement final, la guerre, la famine, la peste, les tremblements de terre, le soleil obscurci, les étoiles tombant, l'épouvante universelle, tous ces châtiments présentés en quelques traits rapides par le Maître, sont développés en symboles hardis par le disciple inspiré. Le terrible cavalier monté sur un cheval roux pour bannir la paix de la terre, qui sort du premier sceau, figure la guerre, comme l'homme qui a une balance à la main, monté sur un cheval noir, figure la famine. Les tremblements de terre et l'obscurcissement du ciel, sont annoncés par l'ouverture du sixième sceau.

Les premières trompettes et les premières coupes annoncent le même ordre de jugements et se rapportent également au commencement de la prophétie du premier évangile. Jésus-Christ, après avoir prédit les fléaux et les jugements de Dieu dans la nature, avait annoncé ses jugements dans l'histoire, et tout d'abord la ruine de Jérusalem. Saint Jean, qui écrivait après la destruction du temple, annonce un autre jugement de

[1] Apoc. XVIII, XIX. — [2] Apoc. XX, 1-6.
[3] Apoc. XX, 11 ; XXII. — [4] Matth. XXIV, 5.

Dieu. Il ne s'agit plus de Jérusalem, mais de Rome, la Babylone impure et sanglante, qui incarnait à cette époque le génie du mal. Quelle admirable peinture nous trace le prophète évangélique de ce paganisme diabolique désigné tantôt comme la bête à sept têtes et à dix cornes, dont la bouche s'ouvre pour blasphémer contre Dieu, tantôt comme la grande prostituée vêtue de pourpre et d'écarlate, enivrant les habitants de la terre du vin de ses impudicités, enivrée elle-même du sang des martyrs du Christ, sortie de l'abîme et allant à la perdition! Quelle impression ne devait pas produire ce cri prophétique poussé en présence du colosse romain encore debout dans l'orgueil de sa toute-puissance : « Elle est tombée, elle est tombée, la grande Babylone. O ciel! réjouis-toi à cause d'elle ; et vous, saints, apôtres et prophètes, réjouissez-vous; car Dieu a exercé ses jugements sur elle à cause de vous!

« Alors un ange puissant prit une pierre grande comme une meule et la jeta dans la mer en disant : C'est ainsi que Babylone, cette grande ville, sera précipitée avec violence, et on ne la trouvera plus. Et la voix des joueurs de harpe, des musiciens, des joueurs de flûte et des trompettes ne sera plus entendue au milieu de toi... parce que toutes les nations ont été séduites par tes empoisonnements, et que c'est dans cette ville que le sang des prophètes et des saints, et de tous ceux qui ont été mis à mort sur la terre a été trouvé [1]. »

[1] Apoc. XVIII, 20-24.

Mais l'Eglise n'a pas seulement à lutter contre l'Antechrist du dehors. Elle a aussi à lutter contre l'Antechrist du dedans, c'est-à-dire contre l'hérésie et la fausse prophétie. « Plusieurs faux prophètes, disait Jésus-Christ, s'élèveront et en séduiront plusieurs [1]. » Saint Jean représente la fausse prophétie sous l'image d'une bête, montant de la terre, semblable en apparence à l'Agneau, mais parlant comme la bête, faisant de grands prodiges et séduisant les hommes [2]. Derrière ces deux champions visibles, l'apôtre nous montre l'ennemi invisible, le serpent, le dragon ancien, qui a donné son pouvoir à la bête [3]. La lutte est sanglante, dans la prédiction du Seigneur comme dans l'Apocalypse. Nous reconnaissons Moïse et Elie dans les deux témoins, types de tous les confesseurs du Christ; ils sont mis à mort ; mais ils ressuscitent et triomphent [4]. Le saint des saints du temple spirituel n'est jamais profané. L'Eglise garde un inviolable sanctuaire [5]. Elle-même, malgré la furie de ses adversaires qui l'assiégent, semblables aux bêtes féroces entourant une femme au moment où elle accouche, est dérobée par Dieu à leur furie ; le fruit divin de ce laborieux enfantement est enlevé dans le ciel [6]. Saint Jean réunit dans cette belle image l'ancienne économie et la nouvelle ; elles sont l'une et l'autre figurées par cette femme qui donne le jour dans la douleur et le péril à un glorieux rejeton. L'ancienne économie a enfanté le Christ qui règne maintenant au ciel avec un sceptre de fer, tandis que l'Eglise

[1] Matth. XXIV, 11. — [2] Apoc. XIII, 11, 14. — [3] Apoc. XIII, 4.
[4] Apoc. XI, 9-11. — [5] Apoc. XI, 1, 2. — [6] Apoc. XII, 7.

enfante par lui les âmes à la vie éternelle, au sein de la douleur et entourée d'implacables ennemis. Elle est toujours persécutée, mais toujours délivrée par Dieu, et le fruit de ses travaux est recueilli dans la gloire.

Ainsi se déroulent, dans l'Apocalypse comme dans la prophétie de Jésus-Christ, les jugements de Dieu dans la nature et dans l'histoire, et les luttes sanglantes et victorieuses de l'Eglise contre ses divers adversaires. Seulement l'auteur inspiré a ajouté au tableau des traits nouveaux qui lui ont été fournis par les grands événements historiques de son temps, commentés par l'esprit prophétique. Mais saint Jean, pas plus que Jésus-Christ, ne se renferme dans l'époque où il vit. Les événements immédiats qu'il prédit ont tous une valeur typique. De même que pour le Maître la destruction de Jérusalem était le symbole de la fin du monde, de même pour le disciple la destruction de Rome symbolise et précède les derniers jugements de Dieu. La prophétie a fait ainsi un pas et a élargi son cadre dans la proportion où la lutte s'est agrandie. Saint Jean donne clairement à comprendre que le drame est loin d'être achevé après l'anéantissement de la Babylone de l'Occident, et qu'il doit recommencer sur ses ruines fumantes. En effet, après que la puissance romaine aura été brisée, dix rois doivent encore s'élever contre le Christ et donner à la lutte un nouveau caractère de violence[1]. Ces dix rois, chose étrange! seront encore conduits au combat

[1] Apoc. XVII, 12, 13.

par la bête romaine reparaissant pour livrer une dernière bataille à l'Agneau mystique [1]. Nous touchons ici à l'une des vues les plus profondes de l'Apocalypse. On a pu croire que la bête, qui n'était autre que le sauvage esprit de l'antichristianisme, était morte avec la Rome impériale, sa personnification la plus parfaite. Il n'en est rien; elle est immortelle sur la terre; elle a été, elle sera encore. Sa blessure sera guérie [2]. Il est un homme qui en a complétement incarné le génie, et cet homme est le cinquième empereur ou Néron; aussi l'Antechrist des derniers temps lui sera tellement semblable, que l'on peut dire que Néron lui-même reparaîtra en lui [3]. Le nom de Néron joue dans la peinture prophétique de l'Antechrist par excellence le même rôle que jouait le nom de Cyrus ou de David dans la peinture prophétique du Messie dans les oracles de l'Ancien Testament [4]. Le triomphe de l'Eglise est rattaché, dans l'Apocalypse comme dans le premier évangile, au retour de Jésus-Christ. Annoncer ce retour victorieux, en décrire les glorieux effets, c'est là le but essentiel du livre des Révélations, comme aussi la meilleure consolation laissée par le Maître à ses disciples.

[1] Apoc. XIX, 20. — [2] Apoc. XIII, 3.

[3] Il n'est pas possible de déterminer avec exactitude si l'Antechrist sera simplement une puissance diabolique ou une personnalité.

[4] Voir, sur tout ceci, la note G à la fin du volume. On sait combien fréquemment les prophètes annoncent le retour d'un homme déjà connu, pour annoncer qu'un homme en tout point semblable à lui doit paraître. On n'a qu'à se rappeler les prophéties qui concernent Elie, comme aussi le passage de l'Apocalypse sur les deux témoins désignés par les noms de Moïse et d'Elie.

L'Apocalypse distingue deux périodes dans ce triomphe final du christianisme sur l'antichristianisme. Elle annonce un premier triomphe amené par l'intervention directe et visible du Sauveur, prenant en main la cause des siens et établissant avec éclat le règne de son Eglise sur la terre [1]. Après cette période, l'ancien adversaire de Dieu parviendra encore une fois à soulever une partie de l'humanité, mais cette tentative sera son dernier effort. Le drame de l'histoire se termine par sa condamnation et par le jugement solennel des enfants des hommes auquel préside celui qu'ils ont crucifié et qui reparaît dans tout l'éclat de sa puissance. Puis vient la consommation, et alors commence, pour ne plus finir, ce bonheur des élus célébré par saint Jean dans la langue du ciel [2].

« Il n'y aura plus là d'anathème ; mais Dieu et l'Agneau y auront leur trône, et ses serviteurs le serviront.

« Ils verront sa face, et son nom sera écrit sur leurs fronts.

« Il n'y aura plus là de nuit, et ils n'auront point be-

[1] L'idée d'un millénium, précédé d'une première résurrection, semble ressortir du ch. XX de l'Apocalypse; mais n'oublions pas le caractère symbolique du livre. Le triomphe éclatant de l'Eglise est par lui-même un jugement du monde. Le monde est jugé par les saints qu'il a immolés; leur victoire est sa condamnation. L'auteur de l'Apocalypse, en nous les montrant ressuscitant et s'asseyant sur des trônes, emploie une image analogue à celle dont il s'est servi pour peindre le triomphe des deux témoins, types des témoins fidèles dans l'Eglise (Apoc. XI, 11). Remarquons qu'à la fin du ch. XX, v. 12-15, il est parlé d'une résurrection générale des morts où tous sont jugés selon leurs œuvres. Donc il y avait encore lieu au jugement, et les chrétiens destinés au salut n'étaient pas encore ressuscités.

[2] Voir les chapitres XXI et XXII de l'Apocalypse.

soin de lampe, ni de la lumière du soleil, parce que le Seigneur Dieu les éclairera; et ils régneront aux siècles des siècles. »

Tel est ce livre admirable, l'un des plus beaux dons du Saint-Esprit à l'Eglise, qui eût été sa meilleure consolation dans tous les temps, comme il le fut pour les martyrs de Lyon et de l'Asie Mineure, si on ne l'eût trop souvent transformé en une énigme indéchiffrable parce qu'on méconnaissait sa base historique. Une importante vérité s'en dégage, c'est que l'histoire interprétée par Dieu est une grande prophétesse qui, à chacune de ses périodes, répète en la commentant la prophétie de Jésus-Christ sur les derniers temps. La lutte qui se renouvelle d'époque en époque entre le christianisme et l'antichristianisme, les triomphes partiels du premier et les défaites de plus en plus décisives du second, nous reportent à la lutte finale et au triomphe suprême qui concorderont avec le retour du Christ glorifié. L'Eglise, dans la certitude de sa victoire, a le droit de s'écrier en présence de toute puissance qui s'est mise au service du mal, quelle que soit la gloire dont elle jouit : — « Elle est tombée, elle est tombée, Babylone. » Sa chute annoncera une fois de plus celle de la puissance satanique qui depuis tant de siècles s'oppose à Dieu. Le jour approche où elle sera brisée tout entière et où les disciples du Christ verront la fin de leurs opprobres et suivront dans les cieux celui qu'ils auront suivi sous la croix! — Combien ces consolations n'étaient-elles pas nécessaires, vers l'an 71, à la veille de tant de souffrances et d'ignominies, pour les quelques disciples groupés autour de Jean qui voyaient

sortir de l'abîme, pour les combattre, la violence brutale de la Rome impériale et toutes les séductions de l'hérésie [1] !

[1] Il n'est pas possible d'essayer même d'esquisser l'histoire de l'interprétation de l'Apocalypse. On sait qu'on peut diviser en deux catégories ses commentateurs. 1° Les uns voient l'accomplissement de la plus grande partie de ses révélations dans le passé. L'Apocalypse est pour eux le manuel inspiré de l'histoire universelle depuis dix-huit siècles. 2° Les autres croient que ce livre concerne exclusivement les derniers temps. Cette dernière interprétation, qui se combine avec un littéralisme peu intelligent, est complétement insoutenable. Cependant l'une et l'autre ont quelque chose de fondé. Il est vrai que l'on peut retrouver les grandes phases de l'histoire dans l'Apocalypse, parce que l'histoire de l'humanité s'est toujours résumée dans le combat du christianisme et de l'antichristianisme. Il est vrai encore que l'on doit attendre un accomplissement final des prophéties pour les derniers temps, et en particulier le retour personnel de Jésus-Christ. Notre interprétation nous paraît combiner ces deux systèmes d'interprétation dans ce qu'ils ont de fondé, en laissant ce qu'ils ont de faux et d'outré.

CHAPITRE III.

LA DOCTRINE DE SAINT JEAN [1].

—

Paul est dans son exposition doctrinale ce qu'il a été dans sa vie, l'homme du contraste et de l'antithèse. Il s'attache à montrer jusqu'à quelle profondeur se creuse l'abîme entre la nature humaine et Dieu, pour exalter d'autant plus la grâce qui l'a comblé et il trace avec rigueur la ligne de démarcation entre l'ancienne alliance et la nouvelle. Il n'en est pas de même de Jean. Arrivé graduellement, sans grand déchirement, au point le plus élevé de la vérité chrétienne, il se place d'emblée sur la cime et en redescend paisiblement. Il ne s'arrête même plus à établir la supériorité de l'Evangile sur la loi. C'est pour lui une cause gagnée, un principe acquis dont il tire les conséquences. Jean ne part pas de

[1] Schmid prétend qu'on ne doit chercher la doctrine de l'apôtre que dans le prologue de l'évangile et dans les épîtres, et non dans l'évangile, parce que ce dernier nous donne, non la théologie de l'apôtre, mais l'enseignement du Maître. Nous n'éprouvons pas ce scrupule, car tout en admettant que Jean a fidèlement reproduit cet enseignement divin, il est évident que dans le choix qu'il a fait des paroles conservées par lui, on retrouve l'empreinte de son individualité. (Voir, pour la doctrine de Jean, Schmid, ouvrage cité, p. 359-395; Néander, *Pflanz.*, 874; Reuss, *Théologie chrétienne au siècle apostolique*, II, 276; Lechler, *Apostolische und nachapostolische Zeitalter*, 195; Fromman, *Die Johannische Lehrbegriff*, 1857. Voir aussi les ouvrages cités de Baur et de Schwegler.)

l'homme et de sa misère comme Paul, mais de Dieu et de sa perfection. Sa doctrine, par ce caractère d'élévation soutenue comme par la part qui y est faite au cœur et à l'intuition immédiate des choses divines, porte l'empreinte du mysticisme, mais d'un mysticisme essentiellement moral, maintenant toujours les grandes lois de la conscience, et aussi éloigné du panthéisme oriental que de la sécheresse pharisaïque.

§ I. — *Le Père, le Fils et le Saint-Esprit.*

Au sommet de sa doctrine, saint Jean place l'idée de Dieu. Dieu est l'être absolu, l'être par excellence, qui échappe à toute perception sensible. Nul ne l'a jamais vu. Il est esprit [1]. Toute perfection réside en lui; il est à la fois vie, lumière et amour. Comme l'être absolu, il est aussi la vie absolue, éternelle, la source intarissable, le principe unique de tout ce qui est [2]. Mais cette vie est en même temps lumière [3]. La lumière figure à la fois la connaissance parfaite et la pureté sans tache [4]. Dieu sait toute chose et il est saint. Mais Jean n'en reste pas à cette notion abstraite du bien moral. Il nous en donne une notion concrète en nous disant que Dieu est amour [5]. Il l'est par essence comme il est essentiellement vie et lumière. Ce n'est pas seulement une manifestation de son être, c'en est le fond même. Jamais

[1] Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε. (Ev. I, 18; IV, 24.)
[2] Ἡ ζωὴ αἰώνιος. (1 Jean V, 20.) — [3] 1 Jean I, 5.
[4] Γινώσκει πάντα. (1 Jean III, 20.) Ἁγνὸς ἐστί. (1 Jean III, 3.)
[5] Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστί. (1 Jean IV, 16.)

avant saint Jean cette sublime pensée n'avait été formulée avec cette netteté. Elle avait été entrevue par éclairs; l'amour de Dieu sous l'ancienne alliance était subordonné à sa justice. Sous la nouvelle, ce point de vue restreint avait encore longtemps dominé. Saint Paul insiste avec une grande force sur l'amour de Dieu, mais il l'a plutôt considéré dans sa manifestation historique pour opérer le salut des hommes que dans son principe éternel. C'est à ce principe éternel que s'attache saint Jean. Il n'y a pas seulement pour lui à la croix de réconciliation entre l'humanité et Dieu, il y a encore la révélation du vrai nom de Dieu, de son essence, il est *amour;* le Dieu qui est amour est le Dieu véritable [1]. L'amour est si bien la vérité absolue que celui qui aime est « de la vérité. » Il participe à la nature de Dieu [2]. Ainsi la vérité ou la lumière est inséparable de l'amour; elle n'est pas une simple connaissance, une pure théorie. Saint Jean n'admet pas le rayon lumineux sans la flamme. La vérité est pleine d'être en quelque sorte, elle est aussi bien la vie que l'amour. Elle est tout ce qu'est Dieu lui-même. Etre de la vérité c'est être né de Dieu, c'est le posséder, c'est être ce qu'il est, c'est donc avoir l'amour en soi. L'objet de la connaissance étant le Dieu qui est amour, il est naturel que la connaissance ne se sépare pas de l'amour.

Il ne faudrait pas croire que si Jean insiste surtout sur les attributs moraux de Dieu, il passe sous silence ses

[1] 1 Jean V, 20.

[2] Πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν. (1 Jean IV, 7.)

attributs métaphysiques. Ils sont tous compris dans le vie absolue et créatrice qu'il attribue à Dieu [1]. L'amour, pour l'apôtre n'est pas un des attributs de Dieu : c'est Dieu lui-même; les attributs métaphysiques sont les attributs de l'amour divin. Dieu est l'amour saint, infini, tout-puissant, qui sait toutes choses, qui est présent en tout lieu. Aussi Jean se plaît-il à lui donner le nom de *Père*, nom si beau qui concilie à la fois la tendresse et le respect [2].

Mais comment ce Dieu invisible se révèle-t-il? Comment celui qui habite une lumière inaccessible se communique-t-il à la créature, et quel peut être le premier objet de son amour? On sait la réponse de l'ancienne philosophie à cette question. Tantôt, ne trouvant aucun moyen de rapprocher réellement l'Etre infini de l'être fini et changeant, elle les a laissés en présence comme deux principes éternels; elle a posé en face de l'esprit incréé la matière increéée. Tantôt elle a cherché dans l'esprit infini le germe de l'être fini et périssable, et elle est arrivée au second par une série de dégradations du premier. La pensée humaine oscillait entre le dualisme platonicien et l'émanatisme oriental ou alexandrin. Ce n'est ni l'une ni l'autre de ces solutions que nous donne saint Jean. Le prologue de son évangile, écrit précisément en vue de la fausse spéculation de son temps, résout le problème délicat des rapports du Dieu invisible et du monde par la doctrine du Verbe; doctrine absolument inconnue avant le christianisme et

[1] « Le Père a la vie en lui-même. » (Jean V, 26.)
[2] Jean I, 14, 18; 1 Jean III, 1.

qui bien loin d'être empruntée à Philon est en opposition directe avec son système. Il ne s'agit pas ici en effet d'un Verbe impersonnel, qui n'est qu'un terme d'école pour désigner le monde, ou bien le résumé abstrait des idées qui ont été réalisées dans les êtres innombrables dont l'univers se compose[1]. Le prologue nous parle d'un être distinct de Dieu[2], et pourtant Dieu comme Dieu; il est comme lui vie, lumière et amour dans un sens absolu[3]. Fils unique, reposant dans le sein du Père, il est l'objet éternel de sa dilection. L'amour absolu a ainsi son objet semblable à lui, en dehors du monde et du temps[4]. Le Fils s'appelle la Parole, parce qu'il est la manifestation parfaite du Père. Il le révèle dans sa personne qui est son image empreinte, et il devient l'organe de ses révélations dans le monde, quand il lui plaît de créer un monde. Le fait seul qu'il porte ce nom de *Fils* et de *Verbe*, nous paraît impliquer dans la doctrine de saint Jean comme dans celle de saint Paul une relation de subordination du Fils au Père. Le Fils, procédant éternellement du Père, est vis-à-vis de lui éternellement dans les rapports de celui qui est engendré à celui qui l'engendre. La nature est la même, précisément parce qu'il y a engendrement; il est Dieu près de

[1] Voir notre exposition de la doctrine de Philon dans notre Introduction, t. I, p. 300.

[2] Ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. (Jean I, 1.)

[3] Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. (Jean I, 4.)

[4] Ὁ μονογενὴς υἱὸς, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός. (Jean I, 18.) M. Reuss ne voit dans ce passage que l'idée de la préexistence et non celle de l'éternité du Verbe. Mais cette éternité n'est-elle pas impliquée par la divinité si nettement reconnue au Verbe par saint Jean?

Dieu, mais il est Dieu produit par Dieu de toute éternité [1], ce qui ne l'empêche pas de dire : *Moi et le Père nous sommes un* [2].

Après le Père et le Fils, Jean admet une troisième personne divine qui est le Saint-Esprit, envoyé à l'Eglise par le Père et par le Fils [3]. Cet Esprit « dit ce qu'il a entendu [4]. » La subordination ici est évidente. On a été jusqu'à contester la personnalité du Saint-Esprit, en se fondant sur certaines expressions qui semblent la contredire; mais les offices qui lui sont attribués, comme l'enseignement, la consolation et la direction de l'Eglise, impliquent une existence personnelle. Ce fait nous paraît ressortir clairement des écrits de saint Jean, sans qu'on en puisse tirer une formule claire et complète de la doctrine du Saint-Esprit [5].

§ II. — *Le Verbe et le monde.*

L'existence d'un Verbe éternel sauvegarde la liberté

[1] Comp. Evang. V, 42; VII, 28; VIII, 42. D'après Fromman, ni le Père, ni le Fils ne constituent isolément la Divinité. De même que l'idée d'Etat n'est réalisée que par la coexistence des gouvernants et des gouvernés, de même l'idée de la Divinité n'est réalisée que par la coexistence du Père et du Fils, nécessaire à la réalisation de l'amour absolu. (Voir dans Fromman l'explication du prologue de Jean.) L'analogie avec l'Etat n'est pas heureuse, car les rapports entre le Fils et le Père n'ont aucun rapport avec ceux des gouvernants et des gouvernés. Mais on est fondé à dire qu'il y a des idées composées d'éléments complexes et de plusieurs facteurs, qui ne sont réalisées que par leur coexistence.

[2] Jean X, 30. — [3] Jean XIV, 26; XV, 26. — [4] Jean XVI, 17.

[5] Dieu lui-même est appelé Esprit. (Jean IV, 23.) Il est question d'esprits au pluriel. (1 Jean IV, 1, 2. Comp. Jean VII, 39, οὔπω ἦν πνεῦμα ἅγιον, et Jean XX, 22.) Voir Reuss, ouvr. cité, II, 413, 432.

divine, car par lui l'amour absolu est réalisé d'une manière parfaite.

Aucune nécessité ne contraint Dieu à créer. S'il crée, ce ne peut donc être que par une détermination de son libre amour. — Le rôle du Verbe est considérable dans la création, d'après saint Jean. Organe de la révélation pouvant seul communiquer la lumière, la vie et l'amour qui émanent de Dieu, « tout ce qui a été fait a été fait par lui[1]. »

Le Verbe n'a pas seulement créé le monde, il s'est déjà en partie donné lui-même au monde; « il était dans le monde[2]. » En effet, la créature morale tient de lui tous les éléments de la vie supérieure. Elle a reçu quelque chose du Verbe. Il est la lumière éclairant tout homme venant au monde[3]. Ainsi se trouve magnifiquement commentée par saint Jean cette grande parole de saint Paul, « que nous sommes de race divine. » L'homme a en lui dans son intelligence et sa conscience

[1] Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν. (Jean I, 3.)

[2] Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν. (Jean I, 10.)

[3] Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. (Jean I, 9.) Malgré l'opinion contraire de beaucoup de savants exégètes, notre traduction nous semble encore la plus conforme au contexte et à la grammaire. En effet, la distance entre ἦν et ἐρχόμενον est trop grande pour rattacher les deux mots l'un à l'autre. On sait que les rabbins désignaient l'homme par cette expression : *celui qui vient dans le monde*. Enfin saint Jean, dans le verset suivant, parle non de l'illumination du monde par l'incarnation, mais de l'illumination que le Verbe lui avait accordée antérieurement. Voilà pourquoi, quand il est venu parmi les hommes, il est venu *parmi les siens*. Du reste, cette dernière expression suffirait à elle seule pour établir un lien essentiel entre le Verbe et l'humanité. (Voir la discussion sur l'exégèse de ce passage dans les commentaires de De Wette, Tholuck et Lucke.)

un verbe intérieur, émanation du Verbe éternel, qui le rend capable de percevoir les choses divines et de posséder Dieu. Nous voilà élevés bien au-dessus de toute notion dualiste; et on ne saurait concevoir une opposition plus tranchée que celle qui existe entre cette doctrine et celle de Philon. Tandis que Jean admet une harmonie essentielle et véritable entre la nature humaine et la Divinité, le philosophe d'Alexandrie déclare nettement qu'il est impossible à l'homme de s'approcher de Dieu.

Cette harmonie n'a pas été maintenue. Jean reconnaît l'invasion, dans le monde, d'un principe de discorde. La puissance du péché y a été déchaînée. Il n'entre dans aucun développement sur l'origine du mal. Il affirme le fait, et il lui suffit de le constater. Une région ténébreuse s'est formée en opposition à la région lumineuse, éclairée par Dieu. Le diable a eu une grande influence sur l'humanité pour l'entraîner dans le mal. Ce n'est pas qu'il puisse être considéré comme un Ahriman éternel en présence de l'éternel Ormuz; non, le principe lumineux a précédé le principe ténébreux. — Satan lui-même est né dans la lumière, car « il n'a pas persévéré dans la vérité [1]. » Il est évident que Jean admet pour lui comme pour nous une chute; et qu'en conséquence à l'origine des choses tout était pureté et lumière, comme il convenait à la création du Verbe [2]. La cause du mal est toute

[1] Ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν. (Jean VIII, 44.)

[2] M. Reuss (ouvr. cité, II, 380), méconnaît la pensée de Jean, quand il nie que le quatrième évangile nous présente Satan comme un ange déchu. Le passage que nous citons est concluant. Sans doute la chute de Satan n'explique pas la nôtre; ce serait plutôt l'inverse. L'épreuve par laquelle

morale. Le péché, dit l'apôtre, est la violation de la loi[1].

Il y a une loi pour la créature. Cette loi, c'est ce que Jean appelle le commandement ancien et nouveau, le commandement de l'amour fondé sur l'être même de Dieu[2]. La créature morale a pour destination de devenir semblable à son Créateur, de se conformer à sa nature. La loi suppose la liberté, car elle fait appel à la volonté. Le péché a donc été une violation libre de la loi de Dieu. C'est par l'égarement de la liberté qu'il est entré dans l'humanité. La créature a pris parti contre Dieu, c'est-à-dire qu'elle a rejeté la vie, l'amour et la lumière. Aussi le monde est-il devenu ténébreux, du jour où il s'est tourné contre Dieu. Il est aujourd'hui plongé dans la nuit morale, tous les éléments supérieurs sont étouffés en lui; la vie extérieure et sensible y prédomine; la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie l'enveloppent comme une triple chaîne d'obscurité[3]. Il est plongé dans le mensonge, parce qu'il s'est mis en opposition avec le bien et l'amour, c'est-à-dire avec Dieu et le Verbe. Il a pour prince celui qui est menteur et meurtrier dès le commencement[4], et qui, tombé lui-même, a entraîné dans sa chute tous ceux qui, sans aucune contrainte extérieure, ont librement suivi ses suggestions.

Toutefois Jean n'admet pas que cette obscurité qui

l'homme a passé comme être libre se révèle à nous comme une condition indispensable de la liberté pour toutes les créatures morales.

[1] Ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. (1 Jean III, 4.)

[2] 1 Jean II, 5-10. — [3] 1 Jean II, 16, 17. — [4] Jean VIII, 44.

enveloppe le monde ne soit traversée d'aucune clarté céleste. Encore maintenant, le Verbe éclaire l'âme humaine ; tout ce qu'elle possède d'intelligence, de raison véritable, de sens divin, elle le tient de lui. Quand il vient chez les hommes, il vient chez les siens [1]. Si la chute était absolue, c'est-à-dire si toute capacité spirituelle était étouffée chez l'homme, elle serait par là même irrémissible, puisqu'il n'y aurait plus aucun point de contact entre notre cœur et Dieu. Toutefois, si ce germe du Verbe n'était fécondé par la grâce, l'humanité n'en serait pas moins irrévocablement perdue.

§ III. — *Le Verbe et la Rédemption.*

Le Verbe, qui a été l'organe de l'amour créateur, est aussi l'organe de l'amour miséricordieux du Père. C'est à lui que se rattache toute l'œuvre du salut. Cette œuvre est double. Elle est à la fois intérieure et extérieure, car elle doit amener la rencontre et l'union de l'homme et de Dieu. Ce n'est pas assez que Dieu se rapproche de l'homme par une série de révélations; il faut encore que l'homme soit incliné vers lui. En effet, pour venir aux sources d'eaux vives, il faut avoir soif [2]. Il faut être « d'en haut » pour comprendre le Rédempteur qui vient lui-même du ciel. « Celui qui est de Dieu écoute seul les paroles de Dieu [3]. » La voix du bon pasteur n'est entendue que de ses brebis [4]. En d'autres termes, il faut que l'âme ait recouvré le sens des choses divines et

[1] Εἰς τὰ ἴδια ἦλθε. (Jean I, 11.)
[2] Jean VII, 37. — [3] Jean VIII, 23, 49. — [4] Jean X, 27.

qu'il y ait une affinité entre elle et la vérité pour qu'elle revienne à la lumière.

Cette aptitude religieuse, cette harmonie préexistante et nécessaire entre la conscience et l'Evangile, Jean l'appelle l'attrait du Père [1]. Allumer en nous cette soif de Dieu, y développer cette aspiration infinie, c'est toute l'œuvre intérieure du Verbe. Aussi ne se contente-t-il pas de communiquer la vie supérieure de l'âme à tout homme venant au monde. Il entretient celle-ci, il la nourrit et la développe, il luit dans les ténèbres de chacun [2]. Il respecte toutefois scrupuleusement les droits redoutables de la liberté; car le retour à Dieu, comme la séparation d'avec lui, doit avoir un caractère moral. Le rayon qui est en nous peut être rallumé ou éteint tout à fait, selon le parti que nous prendrons en présence des révélations accordées au monde. Si l'homme s'enfonce dans le mal, son esprit devient complétement ténèbres, et alors il repousse la lumière « parce que ses œuvres sont mauvaises. » Si au contraire il cherche à faire la volonté de Dieu, s'il développe en lui l'amour du bien et de la vérité, il vient à la lumière [3], et il la reconnaît quand elle brille à ses yeux dans son doux éclat. » Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il reconnaîtra que ma doctrine est de Dieu [4]. » La réjection de la lumière est une détermination de la volonté.

[1] Jean VI, 44. (Voir Néander, *Pflanz.*, II, 88.)
[2] Καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει. (Jean I, 5.)
[3] Πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων, μισεῖ τὸ φῶς, καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν, ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς. (Jean III, 20, 21.)
[4] Jean VII, 17.

« Vous ne voulez point venir à moi pour avoir la vie[1]. » Ainsi se retrouvent déjà dans l'œuvre intérieure du Verbe la grâce et la liberté, les deux pôles du monde moral.

Mais cette œuvre intérieure ne saurait suffire. Au besoin infini de l'âme doit correspondre une infinie satisfaction. Elle revient vers Dieu; Dieu doit revenir vers elle. Une révélation positive est nécessaire. Jean, comme Paul, distingue deux révélations successives. La première n'a qu'une valeur préparatoire, elle ne possède qu'une demi-lumière; ses rayons émanent bien du Verbe, comme toute clarté, mais ils ne font qu'annoncer son apparition. « La loi, dit saint Jean, a été donnée par Moïse; la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ[2]. » Ainsi l'apôtre tranche sans discussion la formidable question qui avait provoqué tant de luttes. La loi n'était que l'ombre du salut; la nouvelle alliance, en nous communiquant la grâce ou le pardon de Dieu, nous donne seule la réalité des biens promis à l'humanité; seule elle nous transporte dans cette pleine vérité, qui est inséparable de l'amour. C'était proclamer l'abrogation du mosaïsme en termes formels. Jean n'en reconnaît pas moins le caractère divin. Jésus-Christ, dans le quatrième évangile, en appelle à Moïse[3]; il déclare que le salut vient des Juifs, rattachant ainsi son œuvre à toute la série des révélations qui l'ont précédé[4]. Comme l'auteur

[1] Οὐ θέλετε. (Jean V, 40.)

[2] Ὁ νόμος διὰ Μωσέως ἐδόθη· ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. (Jean I, 17.)

[3] Jean V, 46. — [4] Ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων. (Jean IV, 22.)

de l'épître aux Hébreux, mais avec bien plus de profondeur, saint Jean établit la supériorité de la nouvelle alliance par la supériorité incomparable de son fondateur. Le dernier et le plus grand des prophètes de l'ancienne alliance, « n'était pas lui-même la lumière, mais seulement envoyé pour lui rendre témoignage, afin que tous crussent par lui[1]. » Jésus-Christ, au contraire, est la véritable lumière; il est ce Verbe qui est Dieu près de Dieu, *le Verbe devenu chair*[2]. Il n'est pas envoyé comme Jean-Baptiste pour que tous croient *par lui*, mais pour que tous croient *en lui*. Il est l'objet de la foi. N'a-t-il pas dit : Je suis le chemin, la vérité et la vie[3]?

Tandis que saint Paul insistait davantage sur l'œuvre accomplie par le Sauveur, saint Jean insiste surtout sur sa nature. L'incarnation est à ses yeux le fait capital du christianisme. Elle n'est pas seulement la condition nécessaire de la rédemption, elle est la condition permanente du salut. La proclamation du pardon n'en est que le préliminaire et le commencement. Etre sauvé, pour l'homme, c'est posséder Dieu, c'est-à-dire la lumière, la vie et la vérité, et comme dans le Verbe incarné l'humanité reparaît unie étroitement et indissolublement à la divinité, c'est par l'union avec lui que le salut se consomme.

L'incarnation, à ce point de vue, a une portée toute nouvelle. Au lieu du rayon pâli que l'homme pécheur voit encore briller dans ses ténèbres, elle lui rend la

[1] Jean I, 6, 7.
[2] Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. (Jean I, 14.) — [3] Jean XIV, 6.

plénitude de la lumière; elle le rétablit dans son état normal; car, créé par le Verbe et pour le Verbe, dans la lumière et pour la lumière, il était destiné à posséder celle-ci tout entière. L'incarnation est le véritable achèvement de la création, en même temps qu'elle est la seule réparation effective de la chute. On sait avec quelle énergie saint Jean insiste sur sa réalité contre les hérésies de son temps, qui, par un faux spiritualisme, faisaient du corps du Sauveur une sorte d'apparence fantastique. « Tout esprit, dit-il, qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu. Mais tout esprit qui ne confesse pas Jésus-Christ venu en chair, n'est pas de Dieu [1]. » Ecrivant son évangile et ses épîtres en présence de ces tendances dualistes qui identifient au mal l'élément corporel, il est appelé par là même à relever le côté glorieux de l'incarnation. Il n'insiste pas sur l'abaissement du Christ, comme saint Paul, mais il n'y a aucune contradiction sur ce point entre les deux apôtres [2]. Si la gloire du Fils unique, venu du Père, apparaît à Jean sous le voile d'une chair mortelle, cette gloire n'a pourtant pas pour lui tout l'éclat dont elle resplendit dans le ciel. Il nous montre Jésus-Christ soumis aux conditions et aux misères de la vie humaine : il est fatigué, il souffre, il verse des larmes, il meurt. Cette mort, sans doute, à un point de vue spirituel, est une élévation [3];

[1] Πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστί. (1 Jean IV, 2.)

[2] Nous ne saurions partager l'idée de M. Reuss à cet égard. Il prétend qu'au point de vue de saint Jean l'abaissement du Verbe ne se conçoit pas.

[3] Ὑψοῦσθαι. (Jean III, 14.)

il importait de le prouver en face d'un Cérinthe, qui n'y voyait qu'une mort illusoire; saint Jean rappelle qu'elle est à la fois glorieuse et réelle; *le Fils de Dieu est venu avec le sang*. Mais la mort est toujours la mort, c'est-à-dire le comble de l'humiliation. Le Sauveur, dans le quatrième évangile, prie avant d'accomplir ses miracles [1]; il n'est donc pas en possession de la toute-puissance sur la terre comme dans le ciel. Il s'y est soumis à un certain abaissement. Seulement, il s'y est soumis volontairement; c'est un acte de sa liberté divine. Le Fils est libre de donner sa vie et libre de la reprendre [2]; aussi, par un côté, cet abaissement est-il encore glorieux. D'ailleurs, pour l'apôtre de l'amour, la meilleure gloire est celle qui vient de la charité. Pour lui, encore plus que pour Pascal, c'est là qu'est l'ordre de grandeur par excellence. A ce point de vue, quelle gloire a égalé la gloire de celui qui a mis sa vie pour ses frères sur le bois maudit?

Saint Jean n'entre dans aucun développement sur l'incarnation elle-même. Il n'y a pas trace chez lui des théories de l'école. Il ne distingue point formellement deux natures en Jésus-Christ. Il se contente d'affirmer que le Verbe est devenu chair, et de montrer en lui une pénétration profonde de la nature humaine et de la nature divine. A ses yeux d'ailleurs la nature humaine a une capacité et comme une virtualité divine. *Est capax divinitatis*. Jésus-Christ se distingue de tout autre homme

[1] Jean XI, 41, 42.
[2] Ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτὴν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. (Jean X, 18.)

parce qu'il est le Fils unique du Père, semblable à lui et un avec lui [1], non-seulement par sa sainteté, qui est sans tache [2], mais encore par son origine, c'est-à-dire qu'il est Dieu au sens métaphysique comme au sens moral.

Si l'œuvre rédemptrice du Christ n'est pas développée avec ampleur par saint Jean sous toutes ses faces, ce serait une grande erreur que d'y voir uniquement la révélation de l'amour de Dieu. Cette révélation serait fausse et incomplète, si elle ne se conciliait avec les droits de sa justice, qui sont en même temps les exigences de la conscience humaine. Saint Jean est bien loin de méconnaître ce côté si important du christianisme. Il attribue à la mort du Sauveur une valeur rédemptrice. Il est mort pour nous [3]; il a offert la propitiation pour nos péchés et pour ceux du monde [4]. Ecrivant après saint Paul, il emploie des expressions dont le sens était nettement déterminé. L'importance qu'il donne à la mort de Jésus-Christ, la nécessité si clairement reconnue par lui de se l'approprier, de manger sa chair et de boire son sang [5], tout montre que Jean reconnaît en lui la sainte victime qui offre le sacrifice de l'amour parfait. Mais il ne sépare jamais la vertu

[1] Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. (Jean X, 30.)

[2] Ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων· καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν. (Jean XIV, 30.)

[3] Ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὑτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων. (Jean X, 11.)

[4] Αὐτὸς ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου. (1 Jean II, 2.)

[5] Jean VI, 53. Comp. 1 Jean V, 6.

rédemptrice du sang de la croix de sa vertu purifiante. Le point de vue moral pénètre le point de vue judiciaire, d'ailleurs faiblement accusé[1]. Il faut, du reste, considérer tous les points particuliers de la doctrine de Jean à la lumière de son principe central et dominant, ainsi formulé : *Dieu est amour*. Cet amour est un saint amour qui réclame une satisfaction pour le mal commis, et comme une rétractation douloureuse de la part de l'humanité ; mais il ignore la vengeance. La crucifixion, telle que Jean la présente, n'est point une compensation infinie d'un crime infini. Du reste, pas plus pour lui que pour saint Paul, la rédemption ne se consomme uniquement à la croix. La vie entière du Verbe incarné rentre dans l'œuvre du salut. Il a commencé à offrir le libre sacrifice de la charité dès son entrée dans le monde, et c'est au début de son ministère que Jean-Baptiste le désignait comme l'Agneau qui ôte le péché du monde[2]. La lumière divine qui est en lui brille avec un doux éclat au travers de sa personne, pendant tout le cours de sa carrière terrestre. Les miracles qu'il accomplit sont des rayons plus vifs, plus sensibles qui jaillissent de ce foyer intérieur pour en révéler l'existence ; mais c'est surtout la clarté si pure émanée de tout son être, cette sainteté idéale, cet amour céleste empreints sur toutes ses paroles et sur toutes ses actions, qui raniment dans les cœurs les étincelles de la

[1] Τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. (1 Jean I, 7. Comp. III, 5.)
[2] Jean I, 29.

vie supérieure[1]. La mort de Jésus-Christ est le point culminant de son œuvre rédemptrice. D'abord elle est l'immolation par excellence, le dernier terme du sacrifice. Elle est ensuite la condition nécessaire de la diffusion du salut. L'amour du Verbe ne peut se répandre largement sur le monde, s'il n'est pas affranchi de ce que sa manifestation terrestre, sur un point de l'espace et du temps, a de local et de restreint. « Si le grain de froment ne meurt après qu'on l'a jeté dans la terre, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit[2]. »

C'est dans ce sens que le Maître disait à ses disciples : « Il vous est avantageux que je m'en aille[3]. » Du ciel où il remonte, il envoie le divin Consolateur, le Paraclet invisible et tout-puissant, qui réalise sa présence dans les siens ; et dans le séjour de la gloire il continue, par son intercession, son office de médiateur auprès du Père[4].

Telle est l'œuvre du Verbe pour la restauration du monde qu'il a créé et qu'il crée ainsi à nouveau moralement, en se communiquant à la créature déchue, dans une telle plénitude qu'elle n'eût osé même y prétendre aux jours de son intégrité.

[1] Jésus-Christ distingue entre une foi fondée sur sa sainteté et une foi reposant sur ses miracles, et il élève la première bien au-dessus de la seconde : « *Si je ne fais pas*, dit-il, *les œuvres de mon Père, ne croyez pas; mais si je les fais, et que vous ne vouliez pas me croire, croyez à mes œuvres.* » (Jean X, 38.) En d'autres termes, vous devez me croire à cause de mon obéissance à mon Père et de ma sainteté, sinon croyez-moi au moins à cause de mes miracles.

[2] Jean XII, 24.

[3] Συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. (Jean XVI, 7.)

[4] Παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα. (1 Jean II, 1.)

§ IV. — *Le Verbe dans le chrétien et dans l'Eglise jusqu'à la fin des temps.*

L'amour étant l'idée primordiale de la doctrine de Jean, celle qui donne le ton à toutes les autres, on doit s'attendre à ce qu'il accordera une grande importance à l'appropriation du salut par l'individu. L'amour, en effet, suppose la réciprocité. C'est en vain que Dieu a aimé l'humanité jusqu'à lui pardonner; c'est en vain que le Verbe s'est incarné et a offert le sacrifice rédempteur si cet amour infini n'obtient pas une réponse sur la terre. Nous avons déjà reconnu que le Verbe prépare chaque homme à recevoir la vie éternelle en fécondant le germe divin qui est en lui. Il y a là toute une œuvre préparatoire de la grâce; c'est pendant cette élaboration, souvent lente et prolongée, que la réceptivité pour les choses divines s'agrandit ou se rétrécit. Au premier contact avec le Verbe incarné, l'état des âmes se révèle par le parti qu'elles prennent en face de ses appels; elles se jugent ainsi elles-mêmes, puisque leur décision est le résultat de leur détermination antérieure. Elles révèlent alors de quel côté elles ont incliné; elles montrent si elles se sont ensevelies dans les ténèbres, ou si elles se sont rapprochées de la lumière[1]. Jean fait une part très-grande à l'action de la grâce. C'est Dieu qui aime le premier; c'est le Verbe qui nous

[1] Ὁ μὴ πιστεύων, ἤδη κέκριται. (Jean III, 18, 19.)

choisit, et non pas nous qui choisissons le Verbe [1]. Toutefois, cette élection n'est pas pour lui un décret absolu, qui ne tient aucun compte de la liberté. La foi, qui est pour Jean comme pour Paul le seul moyen de salut, ou plutôt le seul moyen de s'approprier le salut, réclame un acte créateur; elle est un enfantement divin, une nouvelle naissance dont l'agent est l'Esprit de Dieu [2]; mais elle est en même temps une œuvre, l'œuvre par excellence, qui contient en germe toutes les autres [3]. La foi, en effet, n'est pas simplement une acceptation confiante du pardon, elle est tout d'abord une vue spirituelle de Dieu dans le Verbe incarné, accompagnée d'un acte de soumission qui nous amène à le suivre [4]. Elle est plus encore, elle nous unit si étroitement à son objet qu'elle nous assure sa possession; nous nous l'assimilons comme le pain que nous mangeons et qui devient une partie de notre substance corporelle [5]. Elle est une communion réelle avec le Fils et avec le Père; par elle nous demeurons en Jésus-Christ, tirant de lui notre séve, comme le sarment la tire du cep [6]. Ainsi comprise, la foi nous communique les trois grands attributs de Dieu. Par elle « nous sommes de la vérité, » ou enfants de lumière, car nous possédons celui qui est la vérité [7]; nous recevons la vie, la vie divine et

[1] Οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς. (Jean XV, 16.)

[2] Οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς, ἀλλ' ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθεσαν. (Jean I, 13.)

[3] Τοῦτό ἐστι τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ, ἵνα πιστεύσητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος. (Jean VI, 29.)

[4] Jean X, 4; XII, 26; XIV, 7-9. — [5] Jean VI, 53. — [6] Jean XV, 1-4.

[7] Jean XII, 36.

éternelle, avant même que la barrière qui nous sépare du monde invisible soit tombée [1]; nous sommes enfin perfectionnés dans l'amour. Avoir Jésus-Christ demeurant en soi, goûter intimement sa communion, n'est-ce pas aimer, aimer au sens le plus élevé et le plus beau ?

Saint Jean, qui ne sépare jamais la théorie de la pratique, l'idée du fait, la vérité de son application, unit étroitement la foi justifiante et la sainteté. La seconde est déjà renfermée dans la première d'une manière implicite. Aussi au point de vue idéal et absolu, le croyant est un saint : *Quiconque est né de Dieu, ne fait point de péché* [2]. Mais l'apôtre, qui ne sacrifie l'idéal à aucune exigence, reconnaît la faiblesse du chrétien. Il rappelle que si tout péché est une coupable inconséquence, le médiateur remplit encore son office de réparation pour ceux qui se repentent. Toutefois Jean ne tolère aucune confiance illusoire; il n'admet pas que la vie dans le mal soit compatible avec la foi. Quiconque croit a été transporté dans une sphère divine, dans la sphère de l'amour. En sortir par la haine ou l'amertume, c'est rentrer dans les ténèbres [3]. Après nous avoir donné la théologie de l'amour, Jean nous en donne la morale. Nous devons devenir semblables à Dieu, car comme chrétiens nous sommes nés de lui. Le rayon de sa charité doit briller en nous, et le Verbe incarné et immolé, qui a été son image empreinte, doit être la lumière de tout homme né de nouveau, comme le Verbe créateur était la lu-

[1] Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν, ἔχει ζωὴν αἰώνιον. (Jean III, 36.)
[2] 1 Jean III, 9. — [3] 1 Jean III, 10-15; IV, 8.

mière de tout homme venant au monde [1]. Une sainte société se fonde dans l'amour ; c'est la société des enfants du Père ou l'Eglise. L'apôtre n'entre dans aucun détail sur sa constitution et son organisation. Il reconnaît seulement que l'égalité la plus complète règne entre ses membres, car ils ont tous reçu « l'onction du saint qui leur enseigne toutes choses [2]. » Il n'y a pas place pour un système d'autorité extérieure dans la conception de saint Jean.

Ses vues sur l'avenir de l'Eglise sont empreintes du même caractère de spiritualité. Il admet dans l'évangile et les épîtres, comme dans l'Apocalypse, une résurrection générale des morts, un jugement final, un triomphe éclatant du Christ inauguré par son retour, comme auss une lutte formidable contre les puissances des ténèbres ; mais il rattache avec plus de soin, dans son évangile, ces grands faits extérieurs aux faits moraux qui les préparent [3]. Dans un sens spirituel, la résurrection, le jugement et la lutte contre l'Antechrist ont déjà commencé. Ceux qui renaissent à sa voix, sont des Lazares appelés à la vie divine [4]. La séparation des ténèbres

[1] Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκε. (1 Jean III, 16.)

[2] Καὶ ὑμεῖς τὸ χρισμα ὃ ἐλάβετε ἀπ᾽ αὐτοῦ, ἐν ὑμῖν μένει, καὶ οὐ χρείαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς· ἀλλ' ὡς τὸ αὐτὸ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστι, καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος· καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μενεῖτε ἐν αὐτῷ. (1 Jean II, 27.)

[3] Voir notre note sur l'Apocalypse. Nous y réfutons l'idée de M. Reuss, qu'il y a opposition absolue entre le quatrième évangile et l'Apocalypse.

[4] Jean V, 24-30. Nous pensons avec Lucke qu'il n'est pas possible de donner une explication purement spirituelle de ce morceau. Il nous présente précisément l'entrelacement du fait extérieur et du fait moral. Au

et de la lumière opérée par la prédication de la vérité est un jugement solennel, et quiconque nie le Christ venu en chair, est un antechrist. Enfin, dans un sens mystique, le Maître adorable est revenu au milieu des siens [1]. Mais bien loin que ces faits spirituels soient incompatibles avec les faits extérieurs annoncés dans l'Apocalypse, ils préparent ces derniers. Après avoir tant combattu et tant souffert depuis le commencement du monde, l'amour divin aura son triomphe éclatant sur le théâtre même de ses luttes. Pour peindre ce triomphe, les brillantes couleurs de l'Apocalypse ne suffisent déjà plus, et saint Jean s'écrie dans sa première lettre : « Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté, mais nous savons que quand il paraîtra, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est [2]. » Etre fait semblable à Dieu, n'est-ce pas là le terme dernier du développement de sa créature? N'est-ce pas la réalisation des desseins sublimes du Verbe rédempteur, « qui ne s'est fait homme, comme le dit Irénée, fidèle écho de saint Jean en ceci, que pour accoutumer Dieu à habiter dans l'homme [3] ? » N'est-ce pas l'exaucement de la prière du Christ : « Que tous ne soient qu'un comme toi, ô mon Père, tu es en moi et que je suis en toi ; qu'eux aussi soient en nous [4] ? » Parvenue à ces hauteurs, la théologie

verset 28, Jésus-Christ, pour établir son pouvoir d'opérer spirituellement la résurrection et le jugement, en appelle à la résurrection des corps qu'il opérera au dernier jour.

1 Πάλιν ἔρχομαι. (Jean XIV, 3.)

2 Ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα. (1 Jean III, 2.)

3 « Verbum filius hominis factus est ut assuesceret Deum habitare in homine. » (Irénée, *Contra Hæres.*, p. 284.)

4 Ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν. (Jean XVII, 21.)

de Jean est complète ; aucun mysticisme ne pourra monter plus haut, quelque hardi que soit son vol. L'union parfaite de la créature et du Créateur par le Verbe, c'est le dernier mot de la doctrine de l'amour ; au delà, il n'y a plus rien. Ce dernier mot est aussi celui du siècle apostolique, la conclusion et non la réfutation de tout ce qui l'avait précédé, la conciliation de toutes les contradictions dans l'Eglise, enfin le dernier mot du ciel, la vérité absolue, Dieu lui-même. Dégagé de toute erreur, compris dans toute sa profondeur, il sera encore le résultat le plus beau de l'histoire de la théologie, qui, courbée sur le livre où le saint vieillard d'Ephèse l'écrivit, essaye de le déchiffrer d'époque en époque.

CHAPITRE IV.

LES ÉGLISES DU TEMPS DE SAINT JEAN.

—

§ I. — *Condition extérieure.*

L'histoire a peu d'événements marquants à enregistrer dans la période qui s'étend de la destruction de Jérusalem à la fin du premier siècle. Ce fut une période d'élaboration intérieure pendant laquelle l'Eglise recueillit en un faisceau tous les enseignements qu'elle avait reçus pendant l'âge apostolique. La mission se continue dans des proportions moins grandes. La propagation de la foi est pourtant loin de s'arrêter, car nous pouvons constater au commencement du siècle suivant l'existence d'un grand nombre de nouvelles Eglises. Bien loin de perdre du terrain dans les contrées où il avait pris pied, le christianisme s'y était affermi. On voit par le nom des Eglises désignées dans l'Apocalypse, qu'en Asie Mineure, par exemple, les villes importantes où Paul avait le premier porté l'Evangile, étaient devenues des foyers de prosélytisme d'où la lumière se répandait dans les villes voisines. D'Ephèse, de Laodicée et de Colosses, la foi nouvelle avait jeté des racines à Smyrne en Ionie, ville commerçante et opulente, en

Lydie à Philadelphie, et en Mysie, à Thyatire, enfin à Pergame, l'ancienne résidence des rois d'Asie, fameuse par sa riche bibliothèque. Le même mouvement d'expansion, gagnant de proche en proche, a dû se produire en Grèce, en Afrique et en Italie.

La persécution de la fin du règne de Néron jusqu'à Domitien, n'a pas eu un caractère général. Elle a été locale et intermittente. Mais elle n'a jamais cessé tout à fait. Il suffisait de la circonstance la plus minime pour la faire éclater de nouveau dans une province. Elle était en permanence en Palestine, où le fanatisme juif avait été ranimé par les châtiments mêmes destinés à l'éclairer. Nous avons cité les décrets d'excommunication, dont l'effet fut de rompre les derniers liens entre l'Eglise et la Synagogue. Mais même en dehors de la Judée, le parti juif poursuivait ses adversaires de sa haine implacable. A Smyrne comme à Philadelphie, il inquiéta fortement les chrétiens et réussit à en faire jeter quelques-uns en prison[1]. Malgré cette opposition déclarée de la part des Juifs, ils étaient encore souvent les victimes de la répulsion que leurs adversaires inspiraient. On confondait leur cause avec celle de ces rebelles opiniâtres qui ne pouvaient se plier au joug de Rome[2]. Les empereurs donnaient une attention particulière à tout ce qui venait des Juifs. Ils savaient que la révolte pouvait à chaque instant renaître parmi eux comme le feu des débris d'un incendie. La police impériale était toujours sur l'éveil pour épier la moindre

[1] Apoc. II, 9, 10; III, 9. — [2] Gieseler, *Kirchen-Geschichte*, I, 135.

velléité de rébellion. C'est ce qui explique l'inquiétude étrange manifestée par Domitien à l'occasion des petits-fils de Jude, le frère du Seigneur. Hégésippe nous rapporte qu'ayant appris qu'ils étaient de la race de David, c'est-à-dire de l'ancienne famille royale du peuple juif, il les fit comparaître devant lui. Il ressort du récit d'Hégésippe qu'on avait essayé d'alarmer l'empereur en rattachant les espérances chrétiennes sur la seconde venue du Christ, aux complots des Juifs pour recouvrer leur indépendance. Domitien interrogea immédiatement les petits-fils de Jude sur la nature du règne glorieux qu'ils attendaient [1]. Il ne fut rassuré qu'en apprenant leur pauvreté et en voyant leurs mains calleuses qui montraient de simples agriculteurs chez ces prétendus rivaux de César [2]. Cette préoccupation jalouse de son pouvoir devait conduire Domitien à ranimer la persécution contre l'Eglise. Celle-ci avait pris assez d'extension, à Rome surtout, pour ne plus passer inaperçue. Elle s'était recrutée dans les plus hauts rangs de la société, et un parent de l'empereur, son propre cousin, le consul Flavius Clément, avait embrassé la foi chrétienne. Entouré de délateurs et de calomniateurs, comme tous les tyrans, soupçonneux et cruel, émule de Néron pour le crime, mais ayant de plus que lui l'hypocrisie, Domitien devait fatalement incliner à persécuter une secte nombreuse qui grandissait chaque jour et refusait les hommages impies que réclamait son orgueil en

[1] Ἐφοβεῖτο γὰρ τὴν παρουσίαν τοῦ Χριστοῦ. (Eusèbe, *H. E.*, III, 20.)

[2] Εἶτα τὰς χεῖρας τὰς ἑαυτῶν ἐπιδεικνύναι μαρτύριον τῆς αὐτουργίας. (Eusèbe, *H. E.*, III, 20; Routh, *Reliquiæ sacræ*, I, 213.)

démence. On sait en effet que nul empereur plus que lui, pas même Caligula, n'a ouvertement affiché la prétention d'être adoré comme dieu. Il avait fait placer sa statue dans les sanctuaires les plus vénérés et des hécatombes entières étaient immolées devant ses autels[1]. Il commençait ses décrets par ses mots : « Notre Seigneur et Dieu a commandé de faire telle chose[2]. » Il n'était pas permis de parler de lui en d'autre termes. Il était facile d'accuser les adorateurs du vrai Dieu du crime de lèse-majesté auprès d'un pareil fou. Les chrétiens furent immolés en grand nombre[3], entre autres Flavius Clément. La femme de celui-ci, Flavia Domitilla, fut envoyée en exil dans l'île Pontia, où elle mourut. « Les deux époux, dit l'abréviateur de Dion Cassius, furent condamnés comme coupables d'athéisme. « Beaucoup d'autres le furent également comme s'étant rattachés au judaïsme, c'est-à-dire au christianisme, considéré comme une secte juive. Les uns furent mis à mort, les autres eurent leurs biens confisqués[4]. Cette persécution, qui ne nous est connue que par ces indications assez vagues, dut être très-sanglante, car elle fut mise par les chrétiens de la génération suivante sur le même rang que celle de Néron[5].

[1] Plinius, *Panegyr.*, c. LII.

[2] « Dominus et Deus noster hoc fieri jubet. » (Suétone, *Domitien*, c. XIII.)

[3] Πολλοὶ δὲ χριστιανῶν ἐμαρτύρησαν κατὰ Δομετιανόν. (Eusèbe, *Chron.*, lib. II, 6-11; ad olymp. 218.)

[4] Ἐπηνέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος. (Xiphilini, *Epitome Dion. Cass.*, 67, 14.)

[5] C'est ce que nous inférons du passage suivant de l'apologue de Méliton de Sardes à Marc-Aurèle : « Μόνοι πάντων ἀναπεισθέντες ὑπό τινων

Plus le christianisme s'affermissait et étendait ses conquêtes, plus aussi le vieux monde païen avait conscience de sa haine contre lui.

§ II. — *Etat intérieur des Eglises.* — *Les hérésies.* — *L'organisation.*

La position des Eglises à la fin de l'âge apostolique abondait en périls et en tentations. A la période du premier enthousiasme, où nul obstacle ne semble devoir arrêter l'élan du zèle et de l'amour, avait succédé cette seconde période où les difficultés de la tâche apparaissent l'une après l'autre, où de nombreuses défections ont appris à douter des plus belles apparences, où enfin le mal a ses réactions redoutables après avoir semblé complétement vaincu. On voit, en effet, d'après le tableau que l'Apocalypse nous présente des sept Eglises de l'Asie Mineure, que peu de temps après la mort de Paul et de Pierre, la brèche y avait été largement ouverte aux influences du dehors[1]. Ce n'est pas une crise violente

βασκάνων ἀνθρώπων, τὸν καθ' ἡμᾶς ἐν διαβολῇ καταστῆσαι λόγον ἠθέλησαν Νέρων καὶ Δομετιανός. « Seuls des empereurs, Néron et Domitien, poussés par les conseils de quelques hommes malveillants, ont voulu calomnier notre religion. » (Routh, *Reliq. sacræ*, I, 117.)

[1] L'un des exemples les plus étonnants de l'arbitraire qui a régné dans l'interprétation de l'Apocalypse, est l'explication symbolique fréquemment donnée du nom des sept Eglises, considérées comme les types de sept périodes de l'histoire de l'Eglise. C'est une pure invention sans aucune base exégétique. — De ces sept Eglises, deux seulement sont dans un état prospère : ce sont celles de Smyrne et de Philadelphie (Apoc. II, 9; III, 8); deux sont dans l'état le plus fâcheux : ce sont celles de Sardes (III, 2), et de Laodicée (III, 15). Le bien et le mal se balancent à Ephèse (II, 4-6), à Pergame (II, 13-15) et à Thyatire (II, 19).

comme à Corinthe, où les éléments mauvais font explosion, où le mal comme le bien a un caractère énergique; de telles crises laissent espérer des retours aussi prompts que les écarts qui avaient provoqué de sévères avertissements. Il n'en est plus de même au temps où saint Jean écrit le livre des révélations. La séve est ralentie; la première charité tend à disparaître[1], et la tiédeur remplace l'ardeur et l'élan[2]. Cette situation est d'autant plus grave que l'on en a moins conscience et qu'elle se complique d'illusions dangereuses. Depuis leur fondation, les Eglises se sont considérablement accrues; leur importance extérieure gagne tous les jours. Un grand nombre des chrétiens de la première génération, de ceux qui avaient fait le pas décisif et avaient abandonné les idoles pour le vrai Dieu, sont morts. Le christianisme nominal et apparent y a fait invasion. Aussi quelques-unes de ces Eglises se croient riches, tandis qu'elles sont dans la plus affreuse indigence spirituelle[3]. La mondanité s'y introduit déjà, et comme la mondanité, en Asie Mineure, dans ces villes opulentes et voluptueuses, c'est la corruption orientale, on peut signaler de funestes rapprochements entre les chrétiens et les païens, qui provoquent des chutes scandaleuses. Les premiers ne gardent pas toujours dans leurs rapports avec les seconds la réserve prudente, si nécessaire dans une civilisation profondément souillée par le paganisme et ses infâmes pratiques. On les voit trop souvent s'asseoir a des festins qui ont pour con-

[1] Τὴν ἀγάπην σου τὴν πρώτην ἀφῆκας. (Apoc. II, 4.)
[2] Apoc. III, 15. — [3] Apoc. III, 17.

séquence naturelle et presque obligée d'impurs plaisirs. Les relations de parenté et d'ancienne amitié se transforment en tentations redoutables [1]. Ces tentations grossières n'empêchent pas les plus subtiles. L'esprit de rivalité s'est déchaîné, et des hommes comme Diotrèphe trouvent une pâture à leur ambition dans des Eglises devenues plus considérables [2]. Cette passion de domination est encore contenue, mais elle nous fait prévoir tous les envahissements de l'esprit clérical après que le dernier des apôtres aura disparu. Néanmoins, la foi et l'amour portent encore leurs plus beaux fruits dans ces Eglises. Elles renferment un noyau de croyants sincères qui, semblables à Gaïus, déploient toutes les vertus chrétiennes [3], et donnent des preuves éclatantes de leur charité en recevant avec empressement les frères qui viennent de l'étranger, ou les pieux missionnaires qui parcourent la contrée. On y compte aussi beaucoup de jeunes gens qui ont vaincu le mal [4]. Cependant, l'état de ces Eglises inspire une juste inquiétude à saint Jean, parce qu'il voit clairement où conduira ce christianisme extérieur et nominal qui est encore contenu dans de certaines limites, mais qui plus tard est destiné à étouffer tant de forces généreuses dans la société religieuse et à embarrasser si souvent sa marche.

[1] Φαγεῖν εἰδωλόθυτα, καὶ πορνεῦσαι. (Apoc. II, 14.) Baur voit dans ce passage une condamnation explicite des idées de saint Paul; mais il faut remarquer que Jean ne parle pas simplement du fait de manger des viandes sacrifiées aux idoles; il parle en même temps de la débauche païenne. Il ne traite point ici une question de principe; il se borne à combattre les tristes retours de la corruption du paganisme dans l'Eglise.

[2] 3 Jean 9, 10. — [3] 3 Jean 5, 6. — [4] 1 Jean II, 13.

L'hérésie, pendant la période de Jean, n'est plus flottante et indécise comme dans la précédente; elle prend une forme plus arrêtée. Nous avons constaté cette transformation pour ce qui concerne les hérésies judaïsantes qui sont en dehors de l'horizon de l'apôtre, mais qui tendent à se constituer depuis la ruine de Jérusalem. Il en est de même des hérésies issues du paganisme, dont nous avons étudié la première manifestation dans cette Asie Mineure où se rencontrait alors le double courant de la philosophie occidentale et de la théosophie orientale. Le gnosticisme commence à sortir de l'état de simple élaboration. Nous ne pouvons pas encore en présenter une caractéristique générale; nous courrions le risque de devancer les temps et d'attribuer à l'âge apostolique ce qui n'apparaît que bien plus tard. Quand nous serons en présence des systèmes de Valentin et de Basilidès, nous réunirons tous les traits épars recueillis l'un après l'autre et à leur date dans la suite de son développement; alors nous aurons une idée complète de cette importante réaction de l'esprit païen dans l'Eglise. Nous savons déjà que le gnosticisme est essentiellement dualiste; il repose sur cette antinomie de l'esprit et de la matière que ni la philosophie grecque ni les religions orientales n'ont jamais dépassée. Au temps de saint Paul, l'hérésie avait poussé à un ascétisme outré, fondé sur une fausse spiritualité; elle avait même été jusqu'à nier la résurrection des corps. Au temps de saint Jean, la tendance gnostique va plus loin; elle tend de plus en plus au *docétisme*, c'est-à-dire à la doctrine qui réduit l'existence

corporelle du Christ à une vaine apparence[1]. Au point de vue dualiste, en effet, le corps comme élément matériel est infecté par le mal; on ne peut donc admettre que celui qui était destiné à vaincre le mal l'ait apporté avec lui dans le monde. La conséquence naturelle de ces idées était que Jésus-Christ n'avait eu qu'une apparence, une ombre de vie corporelle. On se tromperait cependant si l'on pensait qu'au temps de saint Jean le docétisme eût pris une forme tout à fait systématique; c'était plutôt une tendance qu'une doctrine; mais il gagnait tous les jours du terrain. Voilà pourquoi l'apôtre insiste avec tant d'énergie sur l'incarnation. « Tout esprit, dit-il, qui ne confesse pas Jésus-Christ venu en chair, n'est point de Dieu, et c'est là l'esprit de l'Antechrist[2]. » Ce n'est pas sans motif qu'il rappelle avec tant d'instance le caractère éminemment pratique de la vérité, de cette vérité qu'il faut non-seulement connaître, mais encore accomplir, et qui implique une soumission absolue aux commandements de Dieu[3]; on voit que le gnosticisme encore inachevé de son temps réduisait le christianisme à une théorie de l'intelligence sans action sur la vie morale, et que c'était lui qui encourageait les graves désordres que nous avons mentionnés. Restaurant le principe fondamental du paganisme, il n'est pas étonnant qu'il en justifie les œuvres et en favorise la corruption.

[1] Docétisme vient du verbe δοκεῖν, paraître.

[2] Πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ τοῦ ἀντιχρίστου. (1 Jean IV, 3.)

[3] Ὁ λέγων· Ἔγνωκα αὐτὸν, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστὶ, καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν. (1 Jean II, 4.)

Semblables au prophète Balaam et à l'impure Jésabel, qui entraînaient l'ancien peuple de Dieu à pactiser avec les idolâtres, les hérétiques cherchaient à abaisser la barrière entre les chrétiens et les païens. Aussi l'Apocalypse, dans son langage symbolique, les désigne-t-elle sous ces noms bien connus qui caractérisent parfaitement leur conduite[1]. Il paraît que ces hommes dangereux avaient trouvé un chef dans les rangs de ceux qui, placés le plus près des apôtres, semblaient devoir le mieux conserver la pureté de la doctrine et de la vie[2]. Le diacre Nicolas, d'après Hippolyte et Irénée, prétendait que les chrétiens n'étaient point tenus de s'abstenir des pratiques païennes, et qu'ils pouvaient sans scrupule se livrer à la volupté[3]. Saint Jean reconnaît dans une pareille doctrine les profondeurs de Satan[4].

On voit déjà apparaître dans les hérésies de son temps une idée qui est destinée à faire fortune dans le gnosticisme du second siècle : c'est celle que le monde n'a pas

[1] Apoc. II, 14, 20.

[2] Ἔχεις κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαϊτῶν. (Apoc. II, 15.) La plupart des théologiens allemands prétendent que les Nicolaïtes sont identiques aux Balaamites. Ils s'en réfèrent à l'étymologie des deux mots. Balaam, d'après eux, viendrait du verbe hébreu *balal*, qui signifie *absorber*, *perdre*, et du substantif *am*, peuple. Balaam signifierait ainsi : *celui qui perd le peuple*. D'un autre côté, Nicolaïtes viendrait des deux mots grecs νικᾶν λαόν, qui signifient : *vaincre, séduire le peuple*. Nous aurions ainsi deux synonymes pour une seule idée (Hengstenberg, *Balaam*, 23). Cette explication nous semble bien subtile, bien savante. D'ailleurs l'auteur de l'Apocalypse distingue entre les *Balaamites* et les *Nicolaïtes*. (Le v. 15 est lié au v. 14. du ch. II par un καί.) Le témoignage d'Hippolyte, si versé dans les origines de l'hérésie, nous semble concluant. (*Philosoph.*, p. 258. Comp. Irénée, *Contr. Hæres.*, I, 27; Epiphane, *Hæres.*, XXV.)

[3] Ἐδίδασκεν ἀδιαφορίαν βίου. (*Philos.*, p. 258.)

[4] Τὰ βάθεα τοῦ Σατανᾶ. (Apoc. II, 24.)

été créé par le Dieu suprême, mais par un Dieu inférieur et ennemi, le *démiurge*[1], esprit du mal et ordonnateur de la matière. Cérinthe, l'adversaire de saint Jean, admettait déjà cette hypothèse d'un créateur inférieur et mauvais, non pas peut-être avec toute la clarté et la précision que lui attribuent Irénée et Hippolyte, mais au moins en substance. Elle découlait du dualisme, et paraissait bien mieux que l'émanatisme sauvegarder la sainteté de Dieu, qui n'avait ainsi aucun contact avec le mal et la matière. Une fois que l'on posait en face l'un de l'autre deux principes éternels et ennemis, il valait mieux supposer que le principe mauvais avait agi sans aucune participation du principe spirituel. Cérinthe était Juif d'origine, mais imbu de gnose alexandrine[2] et de théosophie orientale. La force qui avait créé le monde était, d'après lui, séparée du Dieu supérieur et avait agi à son insu[3]. Jésus-Christ n'était pas né d'une vierge; il était fils de Joseph et de Marie, semblable aux autres hommes, mais se distinguant d'eux par sa justice et sa sainteté. A son baptême, la puissance divine, qui est au-dessus de tout, est descendue sur lui, sous la forme d'une colombe[4]. Il a dès lors révélé aux hommes le Dieu inconnu et accompli des miracles. Mais à la fin

[1] Démiurge vient de δημιουργὸς, fabricateur. C'est le nom du dieu inférieur, créateur du monde matériel.

[2] Κήρινθος δέ τις αὐτὸς Αἰγυπτίων παιδείᾳ ἀσκηθείς. (Hipp. *Philos.*, p. 256.)

[3] Ὑπὸ δυνάμεως τινὸς κεχωρισμένης, τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα ἐξουσίας. (*Id.*, p. 257.)

[4] Καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα κατελθεῖν εἰς αὐτὸν τὸν τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντίας τὸν Χριστὸν. (*Id.*, p. 256.)

de sa vie cette puissance invisible, qui était le Christ ou l'élément divin en lui, remonta au ciel, et ce fut l'homme Jésus seul qui souffrit et ressuscita; tandis que le Christ céleste ne fut soumis à aucune souffrance à cause de sa nature spirituelle[1]. Ce système ingénieux combinait habilement le récit évangélique avec les principes du dualisme. On retrouve constamment soit dans le quatrième évangile, soit dans les lettres de Jean, la préoccupation de ces funestes doctrines qui équivalaient à la négation du christianisme. Le prologue du quatrième évangile est destiné à établir qu'il n'y a aucune séparation entre Jésus et le Christ, mais que l'homme Jésus a été en réalité le Verbe devenu chair. « Quiconque croit, lisons-nous dans la première épître, que Jésus est le Christ, est né de Dieu. Qui est celui qui est victorieux du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu[2]? » Jean est évidemment préoccupé des funestes idées de Cérinthe sur le baptême du Sauveur et sa crucifixion, quand il dit : « C'est ce même Jésus, *le Christ*, qui est venu avec l'eau et avec le sang, non-seulement avec l'eau, mais avec l'eau et avec le sang[3]. » En d'autres termes, il a aussi bien accompli notre salut quand il a versé son sang au Calvaire, que quand il est sorti des eaux du Jourdain; il n'est pas vrai que la divinité se soit retirée de lui à l'heure de sa mort. Ainsi Jean, comme Paul, au moment où l'âge apostolique touche à sa fin,

[1] Πρὸς δὲ τῷ τέλει, ἀποστῆναι τὸν Χριστὸν ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ. (*Philos.*, p. 257. Comp. Irénée, I, 25.) Cérinthe unissait les idées millénaires les plus exagérées à ce dualisme absolu. Il revenait par un détour au matérialisme.

[2] 1 Jean V, I, 2.

[3] Οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι. (1 Jean V, 6.)

plante la croix devant l'Eglise d'une main ferme, comme le phare lumineux qui doit l'éclairer dans tous les orages qu'elle va traverser. La folie du Crucifié doit être à jamais sa sagesse, et tous les efforts de l'hérésie échoueront contre elle.

Plusieurs causes ont contribué à fortifier à cette époque le gouvernement ecclésiastique. Nous signalerons tout d'abord le développement de l'hérésie et la diminution marquée des dons miraculeux accordés à l'Eglise. Jean est l'apôtre dont on cite le moins de miracles. On entre dans une période nouvelle ; le premier bouillonnement de la source divine va être remplacé par le cours régulier du fleuve coulant entre ses rives. Le miracle ne disparaît pas : bien au contraire, il se fixe d'une manière permanente, mais aussi il a beaucoup moins les apparences d'un prodige. Dans un tel état de choses, l'organisation de l'Eglise devait prendre un caractère plus arrêté. C'est à tort cependant que l'on a attribué à saint Jean la constitution de l'épiscopat proprement dit. Pendant longtemps encore, on ne voit que deux degrés dans la hiérarchie : les diacres et les anciens ou évêques; sont seuls désignés comme gouvernant l'Eglise. Les anges des sept Eglises auxquelles sont adressées les exhortations solennelles du commencement de l'Apocalypse ne sont point des évêques, comme on l'a prétendu ; chacun d'eux est la personnification symbolique d'une Eglise ou son ange gardien [1]. Les noms d'anciens et d'évêques

[1] M. Bunsen soutient l'ancienne interprétation (*Ignatius und seine Zeit*, p. 133), de même que Thiersch (ouvr. cité, p. 278), et Rothe (*Anfænge*, 423).

s'échangent encore indifféremment, et nous voyons par le beau récit de Clément d'Alexandrie sur saint Jean, que la constitution ecclésiastique est éminemment démocratique. En effet, l'apôtre prend l'assemblée à témoin du dépôt qu'il a confié à l'un de ses directeurs, pour faire comprendre à celui-ci qu'il n'est point au-dessus de ses frères, et qu'il est responsable vis-à-vis d'eux de la manière dont il remplit ses devoirs. Saint Jean a reconnu explicitement les droits inaliénables du peuple chrétien, quand il a déclaré que tout croyant reçoit pour le diriger l'onction du Saint-Esprit[1]. On se souvenait encore au second siècle de ce libéralisme élevé de l'apôtre, car dans les constitutions coptes de l'Eglise d'Egypte, on lui fait prononcer ces paroles adressées à tous les chrétiens : « Vous avez aussi le Saint-Esprit pour vous diriger, s'il manque quelque chose à nos exhortations[2]. »

Le culte a conservé le même caractère de liberté que dans la période précédente. Le récit de Clément d'Alexandrie nous montre qu'on ne se fait pas scrupule de parler librement des intérêts de l'Eglise dans les saintes assemblées. L'entretien entre saint Jean et l'évêque, à

Mais Ritschl fait remarquer avec raison que l'idée d'une représentation idéale de l'Eglise est bien plus en harmonie avec le symbolisme de l'Apocalypse que l'idée d'une représentation typique des évêques (ouvr. cité p. 417). On ne peut s'appuyer sur ce qui est dit de Diotrèphe (3 Jean 5, 6), pour établir l'existence de l'épiscopat à cette époque; car précisément Jean blâme Diotrèphe de son ambition. Thiersch voit dans la suscription de la 2e épître : Ἐκλεκτῇ κυρίᾳ, la désignation d'une Eglise métropolitaine, et non celle d'une femme élue (ouvr. cité, p. 282). Il n'est pas nécessaire de réfuter une telle supposition.

[1] 1 Jean II, 27, 28.

[2] Εἰ δέ τι παρήκαμεν, τὰ πράγματα δηλώσει ὑμῖν, ἔχομεν γὰρ πάντες τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. (*Const. eccles. ægypt.*, canon 44.)

l'occasion du jeune apostat, a lieu à l'heure où l'Eglise est tout entière réunie. Cependant l'Apocalypse nous met sur la voie d'une transformation graduelle qui commence à s'y opérer. La peinture brillante tracée par saint Jean de l'adoration céleste est une invitation indirecte à l'Eglise de se rapprocher de cet idéal. Sans doute, elle se plaisait à redire ou à imiter quelques-uns de ces beaux cantiques qui donnaient une expression sublime au sentiment religieux. Rien ne serait plus contraire à l'esprit de cette grande époque que la fixation de formulaires liturgiques. Néanmoins, plus les dons extraordinaires se retiraient, plus les grands monuments de l'inspiration apostolique devaient servir de modèles et de types à l'adoration chrétienne. On retrouve l'écho des hymnes de l'Apocalypse dans les admirables prières de l'Eglise du second siècle qui nous ont été conservées.

Pour ce qui concerne les fêtes, la célébration du dimanche est plus marquée que précédemment. Il s'appelle déjà le jour du Seigneur comme fête de la résurrection [1]. Mais il n'y a pas trace d'une substitution du dimanche au sabbat ni d'une observation légale. La seule grande fête annuelle dont il soit fait mention est celle de Pâque. Les Eglises d'Asie Mineure, d'après l'exemple de saint Jean, célébraient l'anniversaire de la mort du Seigneur le 14 de nizan, au même moment où les Juifs mangeaient l'agneau pascal. L'anniversaire de la résurrection tombait ainsi sur un jour quelconque de la semaine, puisqu'il était toujours fixé trois jours après

[1] Κυρίακη ἡμέρα. (Apoc. I, 10.)

le 14 de nizan. Les Eglises d'Occident, au contraire, faisaient toujours coïncider la Pâque avec un dimanche[1]. Cette différence de pratiques suscita au siècle suivant une violente discussion dont nous suivrons les phases. Au premier siècle, la paix de l'Eglise n'était pas troublée pour si peu. Ce serait à tort que l'on verrait une concession au judaïsme dans le fait que saint Jean avait choisi le 14 de nizan pour déterminer la date de la grande fête chrétienne. L'apôtre reconnaissait en Jésus-Christ le véritable Agneau pascal substitué à l'agneau prophétique, comme la réalité au type. En célébrant l'anniversaire de la mort rédemptrice ce jour même, il proclamait l'abrogation de l'ancienne alliance. Il est d'ailleurs prouvé que cette célébration n'avait aucun caractère judaïque et qu'elle était en tout point conforme à l'esprit du culte chrétien [2].

Avec saint Jean le siècle apostolique est terminé.

La révélation se présente à nous dans sa richesse, dans son inépuisable fécondité, dans sa variété infinie et son unité puissante. Les divers types de la doctrine apostolique se sont succédé et complétés. Mais il n'est pas un de ces éléments que l'Eglise ne doive s'assimiler, et son histoire ne sera désormais qu'une appropriation progressive du Christ véritable, de celui dont le premier siècle lui a fidèlement conservé les traits divins.

[1] Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 23.

[2] Hippolyte dit des quatordécimoniens qui au deuxième siècle suivaient, pour la célébration de la Pâque, la pratique de Jean, que sur tout le reste ils étaient d'accord avec l'Eglise (ἐν τοῖς ἑτέροις συμφωνοῦσι). (*Philos.*, 275.) Cela prouve que l'on pouvait observer le 14 de nizan sans être judaïsant.

Cette histoire si pleine de péripéties et d'orages va commencer. Le dernier des apôtres a disparu; l'Eglise n'aura plus cette tutelle visible, cette direction douce et ferme qui conjurait tant de dangers. Mais ces dangers mêmes lui sont nécessaires pour que l'appropriation de la vérité soit sérieuse. Si les apôtres ont disparu, celui qui lui a donné les apôtres lui reste, et avec lui la lumière après toutes ses obscurités, le relèvement après toutes ses chutes et le triomphe après tous ses combats.

CHAPITRE V[1].

LES HOMMES DE LA TRANSITION; LEUR VIE; LEURS ÉCRITS ET LEUR DOCTRINE. CARACTÈRE GÉNÉRAL DE CETTE PÉRIODE.

—

La période qui suit immédiatement l'âge apostolique, bien qu'elle s'en distingue assez difficilement par la chronologie, offre le plus frappant contraste avec lui. De saint Jean à Clément, à Ignace et à Polycarpe, la distance est considérable, et on peut même dire que la chute est grande. Au lieu d'une langue énergique, concise, pleine d'originalité et vraiment créatrice, nous avons un style ou diffus comme dans la lettre de Clément, ou dur et heurté comme dans les épîtres authentiques d'Ignace, souvent aussi terne et décousu. Leur doctrine n'est plus que l'écho affaibli de l'enseignement apostolique; elle n'en a pas la profondeur; elle en reproduit les formules sans en pénétrer le sens intime. Les personnalités n'ont pas un grand relief, à part une seule. Nous avons en tout une image pâlie de l'âge précédent. Le travail d'assimilation puissante n'a pas

[1] Malgré la distance infinie qui sépare les Peres apostoliques de saint Jean, nous les comprenons dans le même livre, parce que, chronologiquement, ils appartiennent à la même période.

encore commencé; la grande époque que l'on vient de traverser couvre tout de son ombre. Il faudra la vivacité des luttes du second siècle pour provoquer de nouveau l'activité de la pensée chrétienne. Les ennemis du christianisme lui rendront le service éminent de le contraindre à se replier incessamment sur lui-même. Au lendemain du siècle apostolique, l'Eglise semble une armée victorieuse qui dort sur le champ de bataille. De nouvelles attaques l'amèneront à recommencer la lutte, seule manière pour elle de garder la victoire.

A la mort du dernier des apôtres, le judéo-christianisme est décidément vaincu. Il n'est pas un seul des Pères apostoliques qui ne soit de l'école de saint Paul. Tous reproduisent sa pensée en l'altérant plus ou moins. Les tempéraments qu'ils y apportent tiennent non pas à quelque divergence de vues, mais à cet affaissement intellectuel qui succède à une grande époque. Y voir l'habileté consommée d'hommes rusés qui cherchent à ménager un rapprochement entre deux partis hostiles, c'est méconnaître la simplicité assez pauvre qui caractérise leurs écrits, c'est oublier qu'ils sont en présence d'un adversaire vaincu qui n'a plus lieu de les inquiéter. L'Eglise de Rome ne lui appartient pas davantage qu'aucune autre, et les quelques fanatiques qui pactisent avec la synagogue sur les ruines de Jérusalem n'ont pas assez d'influence pour amener le parti vainqueur, qui n'est pas un parti mais bien l'Eglise dans son ensemble, à atténuer ses principes.

Nous ne nions pas que l'on ne retrouve beaucoup d'éléments judaïques chez les Pères apostoliques. Ce fait

s'explique de la manière la plus naturelle, sans qu'on soit obligé de recourir à toute cette diplomatie ecclésiastique si inconcevable chez les plus naïfs des théologiens. D'abord précisément parce qu'il était vaincu comme parti, le judéo-christianisme était plus redoutable comme influence ; on ne se défiait plus de lui, ou du moins on surveillait moins les tendances du cœur humain qui, dans tous les temps et dans toutes les Eglises, favorisent le formalisme et la piété légale et extérieure. C'est lui, ou plutôt c'est son esprit, qui devait produire peu à peu les plus graves altérations dans la doctrine et dans l'organisation ecclésiastique. Une autre cause devait favoriser un retour partiel et encore timide au judaïsme. Le canon du Nouveau Testament était loin d'être formé. La nouvelle alliance n'avait pas encore son code religieux arrêté. Le livre sacré par excellence était toujours l'Ancien Testament. Privée de la tutelle directe des grands témoins apostoliques, l'Eglise trouvait sa règle souveraine dans ces saints écrits invoqués par Jésus-Christ, mais sans distinguer comme lui l'éternelle vérité de la forme ancienne maintenant abolie. Enfin, l'hérésie gnostique, surtout depuis Cérinthe, s'attaquait avec une violence extraordinaire à l'Ancien Testament et provoquait par là une réaction exagérée en faveur du judaïsme. La crainte qu'inspirait l'erreur et la violence de la persécution favorisaient le besoin d'une autorité visible et tangible, semblable au sacerdoce. Toutes ces causes combinées ont préparé la victoire signalée que le judéo-christianisme devait remporter plus tard sous un nom nouveau. Les apologistes du catholicisme triomphent

quand ils nous citent l'opinion d'un Irénée sur l'épiscopat, et ils nous demandent d'où ces opinions lui seraient venues, si ce n'est des apôtres, puisqu'il était disciple de Polycarpe. Ils oublient cet âge de transition où tant de germes funestes se sont développés dans l'ombre, sous l'action de circonstances qui leur étaient singulièrement favorables. L'Eglise est descendue par des degrés souvent imperceptibles de la spiritualité d'un saint Paul et d'un saint Jean jusqu'à l'organisation théocratique du quatrième siècle. Rien n'offre un plus grand intérêt que de suivre de près cette transformation et d'en saisir les premiers symptômes.

§ I. — *La persécution sous Trajan et Adrien. — La révolte de Barchoba.*

La persécution ne se ralentissait un moment que pour se ranimer bientôt ; il n'était pas possible qu'elle s'arrêtât jamais complétement. Elle était une conséquence nécessaire de la position du christianisme vis-à-vis du paganisme, ou pour mieux dire de l'impérialisme, seule religion encore vivace dans la ruine de toutes les croyances, parce que le dieu en était à la fois visible et redoutable, et qu'on retirait un profit très-net des hommages qui lui étaient rendus. Jusqu'ici nous avons vu la persécution favorisée par des empereurs comme Néron et Domitien, qui sont d'abominables despotes. Elle sera désormais décrétée aussi bien par les bons empereurs que par les mauvais ; peut-être même sera-t-elle aggravée par les premiers. En effet, ceux-ci ne s'y portent pas par ca-

price, dans une excitation d'un moment, qui peut être mobile et passagère comme la passion. Ils la décident dans des vues profondes, par calcul politique. Désireux de rasseoir sur sa base une société ébranlée, ils cherchent leurs appuis dans le passé, et tout d'abord dans l'ancienne religion. Ils sont logiquement conduits à proscrire le christianisme, qui est l'ennemi mortel et irréconciliable de tout ce qu'ils veulent conserver. Ces empereurs sont à d'autres égards les plus tolérants des hommes. Ils s'appellent Trajan ou Marc-Aurèle. Si la religion nouvelle faisait quelque concession, si elle acceptait une place dans le Panthéon, si surtout elle savait prudemment s'incliner en passant devant le palais impérial, elle serait certainement acceptée et autorisée ; on eût regardé Jésus-Christ comme un dieu bizarre de plus dans cette cohue de divinités étrangères qui encombraient Rome. Mais le christianisme est aussi inflexible dans le domaine religieux qu'il est soumis aux lois dans le domaine de la vie civile. S'il rend à César ce qui appartient à César, il ne lui donnera jamais ce qui appartient à Dieu, c'est-à-dire l'adoration. Proclamant un Dieu unique et souverain, il ne peut faire aucune concession au polythéisme; il s'annule dès qu'il s'amoindrit. Pour lui, entrer en partage avec le paganisme, c'est en réalité tout abandonner. Il a toujours contre lui le préjugé populaire; aux yeux de la foule, le culte chrétien avec sa simplicité et sa spiritualité, n'est pas un culte. Il n'élève point de temples majestueux, ni de statues, ni d'autels. Pour les grossiers sectateurs d'une religion toute matérielle, ce culte de l'invisible, presque invisible lui-

même, n'est que de l'athéisme. Rappelons enfin que le plus grand crime de la religion nouvelle est sa sainteté, condamnation muette mais sévère de toutes les infamies qui l'entourent. Objet de l'animadversion publique, source continuelle d'inquiétude pour la politique impériale, elle a contre elle les passions du peuple, comme les calculs de la sagesse gouvernementale ; et les empereurs, soit pour flatter la plèbe, soit pour exécuter leurs plans, sont amenés à lui faire une guerre d'extermination.

Après avoir joui d'une paix passagère sous Nerva, l'Eglise fut de nouveau persécutée sous Trajan. Comme sous les règnes précédents, la persécution fut provoquée par des émeutes. Dans plusieurs villes, la populace se souleva contre les chrétiens, demandant à grands cris leur mort. Le christianisme avait fait de notables progrès pendant les années précédentes, en particulier dans les provinces de l'Asie Mineure, où dans la décadence universelle des anciens cultes et dans l'inquiétude passionnée des esprits, il suffisait de quelques circonstances favorables pour précipiter des foules dans l'Eglise. D'après le témoignage de Pline, tous les âges, tous les rangs avaient fourni leur contingent. « La superstition, disait avec effroi le proconsul romain, avait passé des villes dans les campagnes comme une contagion semée en tout lieu par le vent. Les temples étaient abandonnés, et dans beaucoup d'endroits, les cérémonies sacrées avaient été interrompues. On n'achetait plus de victimes pour sacrifier aux dieux [1]. » Ce dernier

[1] « Multi omnis ætatis, omnis ordinis. Neque enim civitates tantum

trait, rapproché de ce qui s'était passé à Ephèse du temps de saint Paul, nous explique l'inimitié de toute une partie de la population contre les chrétiens. Tous ceux qui vivaient de l'autel devaient les maudire comme compromettant gravement leurs intérêts. On peut attribuer en grande partie à de tels motifs les soulèvements populaires contre l'Eglise qui sont mentionnés par Eusèbe [1].

Le prince qui gouvernait alors l'empire n'était pas un de ces tyrans faibles et violents, qui ne savent que flatter complaisamment les passions de la multitude, serviteurs terribles de ses colères ou de ses plaisirs. Ce n'était ni un Néron, ni un Domitien. Trajan était un homme d'un esprit élevé, adepte de la philosophie philanthropique de son temps, ami des Tacite et des Pline; c'était aussi un général illustre et un politique consommé. Il se laissait guider par la raison d'Etat; mais celle-ci, comme nous l'avons vu, devait l'incliner à la persécution. S'étant donné la mission de restaurer la société romaine, il était grand protecteur du paganisme, et Pline le loue dans son *Panégyrique* de sa piété. Mieux que personne, le proconsul philosophe savait ce que valait en réalité cette piété toute gouvernementale. Confident de son maître, il connaissait par lui-même l'incrédulité dédaigneuse que cachait cette apparente dévotion; mais il était d'autant plus nécessaire, au point de

sed vicos etiam superstitionis istius contagio pervagata est. Prope jam désolata templa. » (Pline, liv. X, ép. xcvi.)

[1] *Μερικῶς καὶ κατὰ πόλεις ἐξ ἐπαναστάσεως δήμων, τὸν καθ' ἡμῶν κατέχει λόγος ἀνακινηθῆναι διωγμόν.* (Eus., *H. E.*, III, 32.

vue politique, de favoriser le réveil des anciennes croyances dans le peuple. Trajan devait être défavorable au christianisme encore pour un autre motif. Il avait rendu des arrêts très-sévères contre toute espèce d'association secrète, ordonnant à ses proconsuls de les défendre et de les poursuivre[1]. Les assemblées chrétiennes pouvaient passer pour de telles associations et tomber sous le coup des arrêtés impériaux.

A peine arrivé dans son gouvernement de Bithynie, Pline se trouve en contact avec les chrétiens. Ils lui sont dénoncés par des délateurs empressés. Le nombre, le caractère des accusés, tout l'étonne et l'embarrasse, et il demande des directions à son maître. L'échange de lettres qui eut lieu à ce sujet entre lui et Trajan a une très-grande importance, car c'est la première fois qu'un rescrit impérial a été rendu contre le christianisme. Quelle que soit sa modération, il n'en a pas moins une gravité incontestable. Jusqu'alors, on s'était plutôt appuyé pour persécuter la religion nouvelle sur les crimes supposés des chrétiens que sur leur croyance elle-même. Il n'en est plus ainsi depuis la réponse de Trajan à Pline. Il ne s'agit plus de forfaits abominables attribués au christianisme. Non, il est bien entendu entre Pline et Trajan qu'il en est complétement innocent. Le proconsul a mis toute son habileté à interroger les prévenus; il a fait plus : selon la coutume romaine, il a soumis à la torture deux esclaves[2]. Il n'a rien trouvé à reprocher aux

[1] « Quod ipsum facere desisse post edictum meum quo secundum mandata tua hetærias esse vetueram. » (Pline, liv. X, ép. xcvi.)

[2] « Interrogavi ipsos an essent christiani ; magis necessarium credidi ex

sectateurs du nouveau culte que la pratique de ce culte. Le seul crime des chrétiens, c'est d'avoir renoncé à la religion de leurs pères [1]. Si donc on les punit désormais, si on les proscrit, la punition et la proscription rejailliront sur le christianisme lui-même. Pline demande à l'empereur quelle conduite il doit tenir dans de telles circonstances. Faut-il punir également tous ceux qui sont engagés dans cette superstition, sans tenir compte de l'âge et du sexe? Faut-il solliciter le repentir, obtenir l'apostasie, comme Pline l'a déjà fait avec un notable succès, ou bien faut-il voir dans l'adhésion au culte nouveau un crime inexpiable? Le nom seul de chrétien constitue-t-il un crime, quand il est prouvé que sur tous les autres points l'innocence est sans tache [2]? La réponse de Trajan est très-claire. Il ne veut pas la persécution pour la persécution, car il n'est point cruel. Il désire donc qu'on l'évite le plus possible. Sans vouloir donner de règles fixes et absolues, l'empereur ne veut pas qu'on encourage la délation, surtout la délation anonyme; ce serait revenir aux pratiques d'un autre temps [3]; il ne faut pas non plus rechercher les chrétiens, la plus grande indulgence doit être montrée à tous ceux qui se rétracteront. Mais sur la question de savoir si le christianisme en lui-même est un crime, Trajan répond sans la moindre

duabus ancillis, quæ ministræ dicebantur, quid esset veri, et per tormenta quærere. » (Pline, liv. X, ép. XCVI.)

[1] « Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam. » (Pline, liv. X, ép. XCVI.)

[2] Nomen ipsum, si flagitiis careat.

[3] « Nam et pessimi exempli et non nostri seculi. » (Pline, liv. X, ép. LXXVII.)

hésitation. Quiconque est convaincu de s'y être rattaché et refuse de sacrifier aux dieux, doit être mis à mort[1]. Il n'était pas possible de prononcer plus nettement la condamnation de la religion nouvelle. Plus l'empereur montre de douceur pour les personnes, plus il est évident que c'est le christianisme, et le christianisme seul qui est mis hors la loi. Les chrétiens s'y trompèrent tout les premiers. En comparant la modération de Trajan à la cruauté de ses prédécesseurs et de quelques-uns de ses successeurs, ils se refusèrent à lui donner le nom de persécuteur. Ni Tertullien, ni Méliton, ne le rangent parmi les ennemis de l'Eglise. L'illusion était étrange; la lettre de Trajan, en régularisant et légalisant la persécution, la rendait permanente. D'ailleurs, la modération de l'empereur ne devait pas lui survivre, tandis que son décret était une arme terrible, incessamment tournée contre l'Eglise, et qui ne serait pas longtemps maniée par un Trajan ou un Pline.

La lettre de ce dernier nous apprend comment on procédait dans ces premières persécutions. Les chrétiens déférés au tribunal du proconsul, soit par suite de dénonciations, soit pour une autre cause, étaient interrogés, et une fois convaincus d'appartenir à la secte, ils étaient placés sous le coup du dernier supplice[2]. On les conduisait devant les statues des dieux; l'image de l'empereur était apportée. On les pressait de les adorer, de brûler de l'encens en leur honneur et de faire les

[1] « Si deferantur et arguantur, puniendi sunt. » (Pline, liv. X, ép. LXXVII.)
[2] « Confitentes iterum ac tertio interrogavi, supplicium minatus. » (*Epist.*, liv. X, ép. XCVI.)

libations sacrées en prononçant des malédictions contre le Christ[1]. L'invasion du christianisme extérieur et nominal dans l'Eglise, dès le temps de saint Jean, nous explique qu'un certain nombre de ces accusés se laissassent entraîner à l'apostasie; au moins ne calomniaient-ils pas la religion qu'ils abandonnaient. Contraints par la puissance de la vérité, ils lui rendaient le plus beau témoignage. D'autres demeurèrent inébranlables, et ceux-là payèrent leur fidélité de leur sang[2].

La politique de Trajan à l'égard des chrétiens fut continuée par son successeur Adrien. On eût pu craindre que l'attachement passionné de cet empereur pour les anciennes coutumes n'amenât une persécution générale contre l'Eglise. Il y avait d'autant plus lieu de le redouter que dans les contrées où le christianisme était implanté depuis longtemps, comme en Asie Mineure, les ennemis des chrétiens étaient nombreux et ardents, et déployaient pour les perdre autant de perfidie que de violence; tantôt les poursuivant de délations anonymes, tantôt soulevant des émeutes afin de forcer la main aux magistrats[3]. L'empereur, dans un de ses voyages en Grèce, s'étant fait initier aux mystères d'Eleusis, les chrétiens virent une menace dans ce nouveau gage donné aux superstitions païennes[4].

[1] « Cum, præeunte me, deos appellarent et imagini tuæ thure ac vino supplicarent, præterea maledicerent Christo. »

[2] « Perseverantes duci justi. » (*Idem.*)

[3] Voir la lettre d'Adrien à Minucius Fondanus, proconsul d'Asie Mineure: « Precibus et acclamationibus uti non permitto. » (Gieseler, I, 172 Eusèbe, *H. E.*, IV, 8.)

[4] Saint Jérôme, *De viris illustrib.*, c. XIX.

Ce fut à cette occasion que les premières apologies du christianisme furent écrites. Quadratus, ancien ou évêque dans la ville d'Athènes, et Aristide firent parvenir chacun dans les mains d'Adrien une défense raisonnée de leurs croyances. Le résultat de cette intervention fut très-favorable à l'Eglise. D'après Méliton de Sardes, presque contemporain de Quadratus et d'Aristide, puisqu'il vivait sous Marc-Aurèle, une lettre bienveillante fut écrite par Adrien à Fondanus, proconsul d'Asie Mineure. Cette lettre nous a été conservée [1]. On a voulu à tort y voir une sorte de révocation du rescrit de Trajan et une autorisation implicite accordée au christianisme, qui lui aurait fait prendre rang parmi les religions autorisées de l'empire. Un acte d'une aussi capitale importance eût été notifié explicitement; Adrien a simplement confirmé le décret de son prédécesseur; s'il interdit la calomnie et les condamnations sommaires, il n'en déclare pas moins que tout ce qui est illégal doit être châtié [2]. Or la profession d'une religion non autorisée l'était au premier chef, et ce n'est pas par une équivoque que la croyance nouvelle, objet de violentes animosités, pouvait être relevée de l'interdit qui la frappait depuis tant d'années.

Si la persécution s'était surtout concentrée en Asie

[1] Cette lettre a été traduite en grec par Eusèbe (*H. E.*, IV, 9). Rufin a donné probablement l'original dans sa traduction d'Eusèbe.

[2] « Si quis igitur accusat et probat adversum leges quidquam agere memoratos homines pro merito peccatorum etiam supplicia statues. » (Routh, *Reliq. sacræ*, I, 73.) « Si quelqu'un accuse sur preuves les hommes mentionnés d'avoir fait quelque chose contre les lois, il faut, selon la gravité de leurs crimes, les condamner même au supplice. »

Mineure, les autres provinces où le christianisme florissait n'en avaient pas été exemptes. Simon, fils de Cléopas, qui avait succédé à Jacques dans la direction de l'Eglise de Jérusalem, souffrit le martyre en Palestine, sous Trajan. Les auteurs de sa mort étaient quelques fanatiques judéo-chrétiens ralliés à la synagogue; ils l'accusèrent de menées factieuses, en se fondant sur ce qu'il descendait de la race royale de son peuple [1]. Il fut crucifié.

Le moment vint où les Juifs ne furent plus obligés d'employer la main de leurs oppresseurs pour persécuter les chrétiens. Depuis l'an 115, ils n'avaient cessé de fomenter la rébellion en Grèce, en Egypte, en Chypre et en Mésopotamie. Adrien, irrité, voulut anéantir les derniers restes du judaïsme. Il défendit aux Juifs de pratiquer la circoncision, et décréta qu'une ville entièrement nouvelle serait bâtie sur les ruines de Jérusalem. L'empereur rencontra une résistance opiniâtre; les Juifs, dirigés par un faux Messie du nom de Barchoba, luttèrent longtemps non sans succès contre les aigles romaines.

Le faux Messie devait naturellement persécuter les disciples du véritable. Aussi le sang des chrétiens fut-il répandu à flots. Après que l'insurrection eut été vaincue, la ville d'Ælia Capitolina, ainsi nommée du nom de l'empereur, s'éleva à la place de la ville sainte.

L'entrée en fut interdite aux Juifs [2]. Il leur était même

[1] Συκοφαντηθεὶς ὑπὸ τῶν αἱρέσεων. (Hégésippe. Voir Routh, *Reliq. sacræ*, 214.)

[2] Eusèbe, IV, 6.

défendu de considérer de loin le sol où avait été Jérusalem. « Adrien voulait, dit un ancien historien de l'Eglise, déraciner cette race rebelle et ne pas lui laisser même un prétexte à la rébellion en lui permettant d'entendre le nom de sa patrie, tant il craignait que dans son ardeur et son audace elle ne se glissât en secret dans les murs de la ville pour y combattre les Romains[1]. » Ces décrets portèrent le coup le plus sensible non-seulement au judaïsme, mais encore au judéo-christianisme qui n'eut désormais d'autre alternative que de se fondre dans l'Eglise ou de se perpétuer sous la forme d'une secte hérétique.

§ II. — *Les Pères apostoliques, leurs vies, leurs écrits et leur doctrine*[2].

Les Pères apostoliques ne sont pas de grands écrivains, mais de grands caractères. Ils ont conservé le trésor de la doctrine évangélique sans savoir tout ce qu'il renfermait, mais en l'estimant toutefois comme plus précieux que leur vie, courageusement sacrifiée dès qu'ils y étaient appelés par le devoir. Les chrétiens

[1] Τὸ πᾶν ἔθνος ἐξ ἐκείνου καὶ τῆς περὶ τὰ Ἱεροσόλυμα γῆς πάμπαν ἐπιβαίνειν εἴργεται. (Aristo Pellæus, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 6; Routh, *Reliq. sacræ*, I, 96.)

[2] A part les ouvrages déjà cités, nous citerons : Cotelier, *Patrum qui temporibus apostolic. floruerunt Opera*, editio Clericus, 1698. — Hœfele, *Patres apostolici*, editio tertia, 1847. (Les notes sont au point de vue catholique.) — Nos citations sont faites d'après l'édition de Dressel, *Patrum apostolic. Opera*. Lipsiæ, 1857. Cette édition des Pères apostoliques nous donne le texte le plus pur. (Voir aussi l'ouvrage très-remarquable d'Hilgenfeld, *Die apostolichen Væter*. Halle, 1857.)

de cette époque sont morts pour la plus sainte des causes, consacrant à la fois les droits de Dieu par leur inviolable fidélité à la vérité et les droits de l'humanité contre toute tyrannie religieuse. Les Pères apostoliques acceptent les grands résultats de la période précédente, tels qu'ils avaient été formulés par saint Paul et par saint Jean. Aucun d'eux n'invoque la loi cérémonielle contre la liberté chrétienne. Mais comme le judéo-christianisme est plutôt un principe qu'un fait, et qu'il répond à une tendance naturelle du cœur humain, nous ne devons pas être surpris de le retrouver sous des formes nouvelles au commencement du second siècle dans l'Eglise orthodoxe. Les divergences de vues ne vont pas jusqu'à l'opposition tranchée. Il n'y a pas de partis hostiles en présence, aucune orageuse discussion n'est soulevée, et néanmoins des nuances très-distinctes se détachent sur le fond commun de la foi en Jésus-Christ. D'un côté, nous avons la tendance de Paul représentée par Clément de Rome, Ignace et Polycarpe; ce dernier y porte l'esprit de saint Jean, dont il a été le disciple immédiat. D'un autre côté, le symbolisme idéaliste de l'épître aux Hébreux est poussé jusqu'aux limites du gnosticisme par l'auteur de l'épître attribuée à Barnabas. Enfin Papias et l'auteur de l'allégorie du *Pasteur* ressuscitent sinon les vues particulières, au moins les principes du judéo-christianisme.

Nous n'avons de renseignements précis que sur trois des Pères apostoliques, qui sont Clément, Ignace et Polycarpe. Leurs écrits nous les font mieux connaître

que les témoignages souvent contradictoires de l'histoire. Clément de Rome, par une erreur facile à comprendre, a été confondu avec le Clément de Philippes que saint Paul appelle le compagnon de ses travaux [1]. L'ancienne Eglise, sachant que Clément avait été un disciple immédiat des apôtres, et trouvant le même nom dans une lettre de saint Paul, n'a pas hésité à l'associer à ses voyages missionnaires. Cependant les Actes ne le nomment pas une seule fois. Nous apprenons en outre par l'épître aux Philippiens que le Clément de Philippes était encore dans sa ville natale, bien près du moment où éclata la persécution de Néron. Or, le Clément de Rome était positivement dans cette ville à l'époque du martyre des deux apôtres. On ne peut accorder aucune confiance aux fables des *Clémentines*, d'après lesquelles Clément, confondu d'ailleurs avec le consul de famille sénatoriale du même nom qui fut persécuté par Domitien, devint le disciple fanatique de saint Pierre et l'ennemi de saint Paul [2].

Si nous nous en tenons au témoignage de l'histoire, nous reconnaîtrons en Clément un membre de l'Eglise de Rome, païen de naissance, converti par la prédication de Paul ou par celle d'un de ses compagnons. Il vit les apôtres eux-mêmes, d'après Irénée, demeura dans leur société et fut ainsi l'écho vivant de leur

[1] Philipp. IV, 3; Origène, *In Johann.*, I, 29 (vol. IV, p. 153); Eusèbe, *H. E.*, III, 15. Tous ces textes sont reproduits avec soin dans l'*Introduction à l'Epître de Clément*, par Cotelier.

[2] Voir la lettre de Clément à Pierre, dans les *Clémentines*, édition Ulhorn; voir aussi l'*Epitome*, dans Cotelier, I, 749.

prédication [1]. Clément d'Alexandrie va jusqu'à l'appeler apôtre, tandis qu'Origène se contente de le désigner comme disciple des apôtres [2]. Distingué déjà par Pierre et Jean comme l'un des chrétiens de Rome les plus éminents par la piété et la capacité, il fut élevé par eux à l'épiscopat, non pas à l'épiscopat dénaturé du troisième ou du quatrième siècle, mais à celui du premier siècle, identique en tout point à la charge d'ancien. Clément a partagé la direction de l'Eglise avec Linus et Anaclet, qui ont été évêques ou anciens en même temps que lui. Après la mort de ses collègues, il demeura le seul ancien de l'époque apostolique et fut par conséquent investi d'une autorité morale toute particulière [3]. On ne sait rien de précis sur sa mort.

[1] Ὁ *καὶ ἑωρακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους*. (Irénée, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 6.)

[2] Ὁ ἀπόστολος Κλήμης. (Clément d'Alex., *Stromat.*, IV, 17; Origène, *De princip.*, II, 3.)

[3] Au point de vue des théories épiscopales, il est impossible de mettre d'accord les témoignages des Pères sur l'entrée en charge de Clément. En effet, d'après Tertullien, il aurait succédé immédiatement à Pierre (*De præscript.*, c. XXXII). C'est également l'assertion de saint Jérôme : « Et Clemens vir apostolicus, qui post Petrum romanam ecclesiam rexit. » (*In Esaia*, 52.) Au contraire saint Augustin et les *Constitutions apostoliques* font de Linus le successeur de Pierre (S. Aug., *Ep.* LII, *ad Genedosum*; *Constitut.*, VII, 46). Irénée fait succéder Anaclet à Linus, en sorte que Clément ne viendrait que le troisième (*Adv. Hæres.*, III, 3; Eusèbe, *H. E.*, V, 6). On a essayé de résoudre la difficulté en faisant mourir Linus et Anaclet avant la mort de Pierre, dans la persécution de Néron; mais il faut pour cela récuser le témoignage formel d'Eusèbe. Epiphane a imaginé que Clément, dans l'intérêt de la paix, aurait cédé l'épiscopat à Linus (*Hæres.*, XXVII, 6). Comment n'a-t-on pas vu que Clément lui-même nous mettait sur la voie de la vraie solution? Dans son épître, il n'admet que deux degrés dans la hiérarchie de l'Eglise : les anciens ou évêques et les diacres. Il était donc lui-même l'un des anciens de l'Eglise de Rome, et il a pu l'être en même temps que Linus et Anaclet. La manière

Mais il nous a fait connaître lui-même l'événement le plus important de sa vie, son intervention officieuse dans les troubles qui agitaient de nouveau l'Eglise de Corinthe. Sa lettre nous permet de saisir sa physionomie morale. Il l'écrivit vers la fin du premier siècle ou le commencement du second [1].

On en connaît l'origine et le but. Il s'agit pour Clément de ramener la bonne harmonie dans l'une des Eglises les plus glorieuses du siècle apostolique, dans cette Eglise de Corinthe pacifiée autrefois par saint Paul et qui semble, d'après le tableau qui en est tracé au commencement de l'épître [2], avoir passé de longues années de calme et de prospérité. L'auteur s'attache d'abord à caractériser le mal qu'il faut guérir, cet esprit jaloux et séditieux qui est né chez les Corinthiens d'une orgueilleuse satisfaction d'eux-mêmes et qui a fait fuir du milieu d'eux la justice et la paix. Clément presse vivement les schismatiques de se repentir, et de revenir à des sentiments d'humilité et de paix [3]. Il appuie ses exhortations par de nombreux exemples emprüntés à l'histoire sacrée, insistant surtout sur la douceur de Jésus-Christ. Dans la seconde partie de sa lettre, le pieux ancien de l'Eglise de Rome aborde un ordre de considérations plus directement évangéliques. Il rappelle aux Corinthiens la valeur et la grandeur de la

dont il est parlé de lui dans le *Pastor Hermas* justifie tout à fait cette opinion: « Scribe ergo duos libellos et mittes unum Clementi et unum Graptæ. » (*Pastor Hermas,* Visio II, 4. — Voir Hilgenfeld, *Apostolische Væter*, 99.)

[1] Voir la note I à la fin du volume.

[2] Clément, *Epist. ad Corinth.*, c. I, 3. — [3] *Id.*, VII, 25.

grâce divine dont ils ont été les objets. Cette grâce leur a déjà été largement accordée, mais elle leur réserve sa plus éclatante manifestation dans cette résurrection glorieuse que tout proclame dans le monde [1]. Clément invite les chrétiens à croire fermement à l'amour de Dieu et à y répondre par une vie sainte [2]. Dans la deuxième partie de sa lettre il entre dans la question ecclésiastique proprement dite et recommande à l'Eglise de Corinthe de maintenir dans son sein une organisation bien ordonnée et d'y apporter le même soin que l'ancien peuple de Dieu mettait à conserver l'organisation lévitique [3]. L'épître se termine par l'éloge de la charité et par de nouvelles exhortations à l'humilité et à la concorde.

Telle est en substance la lettre de Clément aux Corinthiens. Elle ne brille ni par la force de la pensée, ni par la vigueur du style. Le tissu n'a aucune fermeté, et le fil de l'argumentation disparaît fréquemment dans la prodigalité des développements. On sent que l'auteur n'est pas un esprit puissant; il n'a pas non plus cette énergie passionnée qui distingue sa race. Préoccupé de la nécessité de l'harmonie, qui est à ses yeux la loi universelle du monde, il trouve des paroles éloquentes pour la faire admirer dans les grands spectacles de la nature. « Les cieux conduits par Dieu se soumettent à lui dans la paix le jour et la nuit, sans jamais se troubler mutuellement; ils suivent leur cours déterminé. Le soleil et la lune et le chœur des astres, dociles à son commandement, s'avancent en harmonie et sans

[1] *Epist.*, c. XXIII, 28. — [2] *Id.*, c. XXXI, 40. — [3] *Id.*, c. XL, 48.

écart dans la carrière qui leur a été tracée. » Clément passe ainsi en revue les diverses sphères de la création et termine ce tableau grandiose par ces mots : « Le Créateur puissant, maître de tous les êtres, a ordonné que toutes ces choses s'accomplissent dans la paix et la concorde, répandant ses bienfaits sur tous, nous en comblant aussi, nous qui sommes réfugiés dans ses miséricordes par notre Seigneur Jésus-Christ, à qui soit la gloire et la majesté au siècle des siècles [1]. »

Clément n'a pas une piété sombre et mélancolique, qui, sous prétexte d'honorer la grâce, méprise la nature. Il en admire la beauté; il y trouve un élément divin et il se plaît à l'interroger. Il ne craint pas d'invoquer son témoignage en faveur de la résurrection. « Regardons, dit-il, la résurrection qui s'accomplit chaque jour sous nos yeux. Le jour et la nuit nous la montrent. La nuit se couche, le jour ressuscite. Le jour s'enfuit, la nuit revient. Considérons les fruits et comment le grain se sème. Le semeur sort et jette sa semence en terre et celle-ci déposée nue et aride dans le sol, s'y dissout. De cette dissolution la divine Providence ressuscite ces germes morts; ils se multiplient et produisent leur fruit [2]. » Ce qui nous frappe chez Clément, c'est sa sérénité. On sent qu'il possède cette paix profonde et abondante qu'il recommande aux Corinthiens [3]. Elle a mis

[1] *Ταῦτα πάντα ὁ μέγας δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων ἐν ὁμονοίᾳ καὶ εἰρήνῃ προσέταξεν εἶναι.* (Clément, *Ad Cor.*, c. XX.)

[2] *Ἴδωμεν τὴν κατὰ καιρὸν γινομένην ἀνάστασιν.* (Clément, *Ad Cor.*, c. XXIV.)

[3] *Id.*, c. II.

son empreinte sur chacune de ces pages au travers desquelles la pensée coule comme une eau large et limpide, qui ne sait pas se ramasser en flots impétueux. Les commandements de Dieu sont inscrits, pour employer sa propre expression, dans la largeur de son cœur [1]. De là la riche plénitude de ses développements. On reconnaît chez lui un grand amour pour Jésus-Christ, et cet homme si calme trouve pour l'exprimer des paroles pleines d'élévation et de feu : « Voici, dit-il de lui, voici la voie de notre salut, Jésus-Christ, le grand prêtre de notre oblation, qui assiste et soulage notre faiblesse. Par lui nous contemplons la hauteur des cieux; il nous dévoile sa face immaculée et sublime; par lui ont été ouverts les yeux de notre cœur; par lui notre entendement stérile et obscurci refleurit dans son admirable lumière; Dieu a voulu nous faire goûter une immortelle connaissance, par lui, splendeur réelle de sa majesté, d'autant supérieur aux anges qu'il a reçu un nom plus excellent [2]. »

Si Clément nous présente les traits principaux du caractère romain, Ignace est tout à fait un Grec de l'Asie Mineure. Son âme a la flamme du soleil de sa patrie. Les dernières circonstances de sa vie nous sont seules connues. Nous savons qu'il a été évêque à Antioche et qu'il a été comme Clément un disciple immédiat des apôtres. Bien qu'il ait vu et entendu saint

[1] Ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς καρδίας. (Clément, *Ad Cor.*, c. II.)

[2] Διὰ τούτου ἡ ἀσύνετος καὶ ἐσκοτωμένη διάνοια ἡμῶν ἀναθάλλει εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. (*Id.*, c. XXXVI.)

Jean, selon toute probabilité, et n'ait pas personnellement connu saint Paul, il est évident qu'il s'est formé à l'école de ce dernier. Il est pénétré de son enseignement, et même il rappelle le grand apôtre dans son caractère. Ignace a été trop souvent considéré comme le plus vigoureux champion du système épiscopal, imbu de tous les préjugés de la hiérarchie cléricale. On peut maintenant, grâce à des découvertes récentes, réduire ces assertions à leur juste valeur. En effet, d'après un manuscrit syriaque qui a jeté la plus vive lumière sur la question, trois seulement des sept lettres attribuées à Ignace sont authentiques; il est même possible de dégager le texte des surcharges qui l'altéraient [1]. Cette épuration a rendu aux lettres d'Ignace leur vrai caractère; si l'on y retrouve encore la tendance épiscopale, c'est dans la mesure où elle pouvait se manifester au commencement du second siècle, et au lieu d'un tissu de légendes, nous avons des détails précis sur le martyre du courageux évêque [2].

La lettre de Pline à Trajan nous a appris que le christianisme avait fait de grands progrès en Asie Mineure. Ces progrès avaient effrayé les magistrats et amené des

[1] Voir la note K à la fin du volume.

[2] Nous n'admettons pas l'authenticité des *Actes du martyre d'Ignace*, même dans leur version la plus moderne. Voici nos raisons : 1° les *Actes* n'ont pas été connus par Eusèbe, car il n'entre dans aucun détail sur l'entrevue entre Trajan et Ignace, ce qu'il n'eût pas manqué de faire s'il eût lu les détails circonstanciés renfermés dans les *Actes* sur cette entrevue; 2° ils parlent d'une persécution générale qui n'a pas eu lieu sous Trajan; 3° ils renferment un anachronisme flagrant. En effet, ils placent le martyre d'Ignace en 106 et font par conséquent venir Trajan à Antioche à cette date. Or il n'y vint qu'en l'an 115, au retour de sa guerre contre les Parthes.

répressions sévères; le nombre des accusations à prononcer avait sans doute motivé la lettre du proconsul de Bithynie. Les mêmes faits avaient dû se produire dans toutes les contrées avoisinantes. Les chrétiens étaient condamnés comme coupables du crime de lèse-majesté, et le décret rendu par Trajan contre les sociétés secrètes leur était appliqué. La plus illustre victime de ces persécutions préliminaires fut l'évêque d'Antioche. Il devait succomber l'un des premiers, car il est certain qu'il avait été l'un des propagateurs les plus actifs de la foi nouvelle, et que si les temples des faux dieux étaient déserts, c'était en grande partie à son influence qu'on le devait. Antioche avait été au commencement du second siècle comme à l'âge précédent, un centre de missions actives, un foyer de lumière pour toute l'Asie Mineure. Accusé du crime de lèse-majesté, Ignace fut condamné à mort; sa sentence portait qu'il serait conduit à Rome, pour combattre contre les bêtes féroces. Ce supplice avait un double avantage; il assurait au condamné le plus terrible châtiment, et il ménageait au peuple romain un de ces plaisirs sanglants qui lui étaient si chers. Depuis longtemps, toutes les restrictions mises à cet usage barbare, avaient été abrogées. Le proconsul Aquilius, dans la guerre de Mithridate, avait envoyé à Rome jusqu'à mille captifs[1]. Les condamnés n'avaient pas manqué sous Néron et ses successeurs, qui avaient été de grands pourvoyeurs du Cirque. Le nombre en avait

[1] On peut voir des exemples de condamnations analogues à celle d'Ignace dans les Pères. (Justin, *Dial. cum Tryphone*, p. 110; *Hermas Pastor*, Visio III, 2; *Epist. ad Diogn.*, c. VII.)

diminué sous Trajan. Aussi quand l'occasion se présentait, avec quelque apparence de justice, de donner à la populace de Rome un spectacle d'autant plus recherché qu'il était plus rare, on s'empressait d'en profiter. Ignace devait paraître un criminel de la plus dangereuse espèce. Il fut envoyé à Rome lié de chaînes, conduit par dix soldats, qu'il compare à des léopards. Si son voyage ne ressemble en rien à la marche triomphale décrite par ses lettres apocryphes, il n'y a aucune difficulté à admettre qu'il put obtenir de temps à autre de communiquer avec ses frères. La conduite des Eglises à son égard est une preuve touchante de l'amour qui unissait tous les chrétiens entre eux. Elles lui députent non pas de nombreuses ambassades, mais quelques délégués qui les représentent auprès de lui. Celle d'Ephèse lui envoie l'un de ses évêques. Ignace profite de la liberté qui lui est laissée pour adresser ses dernières exhortations à ses compagnons d'œuvre.

Enchaîné, voué à une mort certaine, son martyre a déjà commencé. Chacune de ses paroles a une autorité et une solennité incomparables. Quelle impression devaient produire sur les Eglises des avertissements donnés par un homme qui leur écrivait : « Et maintenant j'apprends dans les fers à ne plus rien désirer. J'ai déjà commencé à combattre contre les bêtes, de Syrie jusqu'à Rome, au travers de la mer et de la terre, enchaîné à dix léopards, que les bienfaits rendent encore plus cruels. Leurs injustices me font toujours plus le disciple du Crucifié, mais ce n'est pas cela qui me justifie. » Ecrire dans de telles conditions, ce n'est pas

simplement écrire, c'est rendre le saint et douloureux témoignage du martyre[1]. Ses trois lettres sous leur forme authentique sont les adieux d'un héros chrétien. Elles ont cette concision vigoureuse qui appartient à la parole d'action. On voit qu'elles ont été écrites à la hâte par un homme qui voudrait mettre tout son christianisme dans les quelques mots qu'il trace furtivement aux rares moments qu'il dérobe à ses farouches gardiens. Un feu étrange jaillit de ces mots heurtés.

La première lettre d'Ignace écrite à Polycarpe, le jeune évêque de Smyrne, et la seconde adressée aux Ephésiens dans la personne de leur évêque Onésime, révèlent chez le martyr le digne héritier de saint Paul et de saint Jean, un disciple fidèle du pasteur idéal qui donne sa vie pour ses brebis. Ignace est en effet un grand pasteur, grand par l'amour qu'il porte aux Eglises, comme par son dévouement. S'il a contribué à fortifier outre mesure le pouvoir épiscopal, au moins en a-t-il héroïquement compris les devoirs. Les conseils qu'il donne à Polycarpe sur l'exercice de sa charge sont ceux d'un vieux combattant, qui passe à de jeunes mains le drapeau déchiré qu'il a vaillamment porté. Toutes les images employées par lui rappellent la condition militante de l'Eglise des martyrs. « Veille, dit-il à Polycarpe, comme un athlète de Dieu ; le prix du combat est l'incorruptibilité et l'immortalité. Demeure ferme dans la vérité, comme une enclume que l'on frappe. C'est d'un grand athlète d'être frappé et de vaincre. Il nous faut princi-

[1] Θηριομαχῶ διὰ θαλάσσης καὶ γῆς. (*Epist. ad Roman.*, c. III.) Nous citons d'après le texte donné par Bunsen (*Analecta antenicæna*, c. I.)

palement tout supporter à cause de Dieu, afin qu'il nous supporte lui-même. Que ton zèle grandisse. Apprends à discerner les temps. Considère celui qui, étant en dehors et au-dessus du temps, invisible, impalpable, est devenu visible pour nous; celui qui, étant sans douleur, s'est soumis pour nous à la souffrance en ayant tout enduré pour nous[1] ! » « Travaillez, luttez, poursuivez la course, souffrez ensemble, ajoute-t-il en s'adressant aux chrétiens de Smyrne. Cherchez à plaire à celui qui vous a enrôlés; c'est de lui que vous recevrez votre salaire. Que personne d'entre vous ne devienne un déserteur[2]. » Le pasteur n'est pas seulement un combattant aux yeux d'Ignace; il est encore le gardien vigilant du troupeau; il doit l'entourer de prières continuelles. « Veille, lui dit-il, avec un esprit qui ne s'endorme jamais. Porte les maux de tous comme un puissant athlète. Quand la peine est grande, grand est le gain[3]. Si tu aimes seulement les disciples fidèles, tu n'es pas miséricordieux. Supporte surtout avec douceur les plus mauvais des membres du troupeau. » Ainsi la douceur s'unit chez Ignace à l'énergie. Il ne relève l'excellence de la charge de l'évêque que parce qu'il exalte la grandeur de ses devoirs, et il ne lui demande rien moins que de porter le fardeau des souffrances de son Eglise à l'exemple du Sauveur. C'est aussi cet exemple qu'il propose aux chrétiens, pour qu'ils embrassent dans leurs compassions l'humanité en-

[1] Νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής, στῆθι ἐν ἀληθείᾳ ὡς ἄκμων τυπτόμενος. (Ignace, *Ad Polyc.*, I.)

[2] *Ad Polyc.*, III.

[3] Ὅπου πλείων κόπος, πολὺ καὶ κέρδος. (*Ad Polyc.*, I.)

tière, et surtout leurs ennemis les plus acharnés. « Priez, dit-il, pour les autres hommes, car il y a aussi en eux l'espérance du repentir, afin qu'ils se donnent à Dieu. Efforcez-vous de les instruire par vos actions. Soyez doux et miséricordieux en face de leur insolence. Opposez vos prières à leurs blasphèmes, votre fidélité dans la foi à leurs égarements, votre bonté à leur dureté, ne cherchant jamais à rivaliser de haine avec eux. Soyez les imitateurs du Seigneur par votre douceur. Qui plus que lui a été l'objet de l'injustice? Qui a été plus privé et plus insulté[1]? » Qu'on n'oublie pas que celui qui écrit ces mots est en marche vers le cirque de Rome.

On conçoit ce qu'était l'amour de Dieu et de Jésus-Christ dans cette âme ardente. « C'est le moment, écrivait-il à Polycarpe, de demander la possession de Dieu comme le pilote demande le vent favorable, et comme le marin secoué par la tempête demande le port[2]. » « Et maintenant, écrit-il aux Romains, il n'y a plus une étincelle dans mon cœur qui brûle pour quoi que ce soit de matériel[3]. » On remarque en effet chez Ignace, ce qu'on peut appeler la passion de l'invisible. Il compare la mort, dans une image pleine de grandeur, à un beau coucher de soleil, précédant le radieux lever d'un jour divin[4]. La foi lui a ouvert de magnifiques perspectives sur l'éternité. Ignace parle de la croix avec une mystique ferveur. C'est par elle que Jésus-Christ soulève les pierres

[1] Μὴ σπουδάζοντες ἀντιμιμήσασθαι αὐτούς. (*Ad Ephes.*, II.)
[2] *Ad Polyc.*, I. — [3] *Ad Rom.*, IV.
[4] Καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεὸν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω. (*Ad Roman.*, I.)

vives qu'il fait entrer dans le temple spirituel, et les porte jusqu'au sommet de l'édifice qui s'élève à la gloire de Dieu [1]. « Mon esprit, s'écrie-t-il, se prosterne devant la croix, scandale pour les incrédules, salut et vie éternelle pour nous [2]. » Il voit dans l'étoile des mages l'inauguration de ce règne du Christ, dont le mystère échappe au tentateur, qui a brisé tout son pouvoir et préparé le grand triomphe sur la mort [3].

On a souvent reproché à Ignace sa lettre aux Romains, motivée par la nouvelle que les chrétiens de Rome faisaient des démarches auprès de l'empereur pour obtenir sa grâce et empreinte d'un désir immodéré du martyre. Nous n'y retrouvons pas en effet cet équilibre admirable de sentiments qui nous frappe dans la lettre adressée par saint Paul aux Philippiens dans des circonstances analogues. Le désir de mourir n'est pas tempéré chez Ignace comme chez l'Apôtre par la pensée des services qu'il peut encore rendre à l'Eglise en demeurant sur la terre. Il ne voit qu'une chose, l'affranchissement des liens de la vie terrestre, le triomphe avec Jésus-Christ, la pleine possession de Dieu. « J'ai peur, écrit-il aux chrétiens de Rome au moment où il approche de leur ville, j'ai peur de votre amour; je crains qu'il ne me fasse tort. Je n'aurai jamais une occasion semblable de posséder Dieu. Laissez-moi devenir la proie des bêtes, afin que Dieu devienne ma propriété. Je suis le froment

[1] Ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ ὅς ἐστι σταυρός. (*Ad Ephes.*, I.)

[2] Προσκύνημα τὸ ἐμὸν πνεῦμα τοῦ σταυροῦ. (*Ad Ephes.*, II.)

[3] *Ad Ephes.*, III.

de Dieu, la dent des bêtes féroces me broiera pour me faire devenir le pain purifié de mon Dieu. Flattez plutôt ces bêtes, afin qu'elles soient pour moi un tombeau et qu'elles ne laissent rien de mon corps qui appesantisse mon dernier sommeil. Je serai un vrai disciple de Jésus-Christ quand le monde ne verra plus mon corps[1]. » Ces mots sont évidemment l'expression passionnée d'un sentiment exagéré. Ignace eût été plus semblable à son Maître en étant plus modéré dans sa soif du martyre, et en attendant avec patience cette heure de sacrifice pour laquelle il pouvait dire aussi « qu'il était venu, » comme chaque témoin de la vérité immolé pour elle. Toutefois s'il y a de l'excès dans son impatience de mourir, cet excès avait son utilité au moment où la carrière s'ouvrait devant des milliers de martyrs. Ceux-ci ne devaient pas oublier avec quelle joie Ignace s'était élancé dans ces arènes dont la poussière devait boire le sang de tant de chrétiens, et les rugissements des lions et les imprécations de la foule furent couverts pour eux par cet hymne triomphal : « Le fer et la croix, les os brisés, les violences des bêtes féroces, les membres coupés et le corps entier broyé, que toutes ces peines diaboliques fondent sur moi, pourvu seulement que j'obtienne Jésus-Christ[2]. »

Il est juste d'ailleurs de remarquer qu'Ignace n'a point l'idée de conquérir quelque mérite auprès de Dieu par son supplice. Son humilité égale son courage. Après avoir écrit aux Ephésiens qu'il valait mieux se taire et

[1] *Ad Rom.*, IV.
[2] Ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω. (*Ad Rom.*, IV.)

être que parler sans *être*, en d'autres termes, que l'apparence n'est rien et la réalité tout [1], il dit aux Romains : « Demandez pour moi la force intérieure et extérieure de ne pas seulement parler, mais de vouloir, afin que je ne sois pas uniquement chrétien en paroles, mais encore que je le sois en réalité. Si je suis trouvé tel, alors je pourrai être proclamé fidèle, car je ne paraîtrai plus aux yeux du monde. Rien de ce qui paraît n'est bon. Le christianisme, quand il est haï du monde, n'est plus seulement une doctrine plausible, mais il atteint la vraie grandeur [2]. » « Etant maintenant près de Rome, ajoute-t-il, je pense beaucoup de choses en Dieu. Mais je me modère pour ne pas me perdre par l'orgueil. C'est le moment de trembler et de ne pas céder à ceux qui m'élèvent. Ceux qui m'appellent martyr me flagellent. J'aime la souffrance, mais je ne sais si j'en suis digne [3]. » Ce qu'Ignace poursuit dans la mort, c'est la pleine possession de Jésus-Christ. « Je ne désire aucun aliment mortel, je ne veux aucun plaisir. Je veux le pain de Dieu [4], qui est la chair du Christ, je veux pour breuvage son sang, qui est un immortel amour. » Ignace est tout entier dans ces mots qui révèlent sa piété profonde, son amour fervent pour Jésus-Christ et cette couleur d'exaltation et de mysticisme qui lui est ordinaire. On comprend qu'un

[1] Ἄμεινόν ἐστι σιωπᾶν καὶ εἶναι ἢ λαλοῦντα μὴ εἶναι. (*Ad Ephes.*, II.)

[2] Οὐδὲν φαινόμενον ἀγαθὸν. Οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ χριστιανισμὸς ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου. (*Ad Rom.*, V.)

[3] Οἱ γὰρ λέγοντές μοι μάρτυς μαστιγοῦσί με. (*Ad Rom.*, V.)

[4] Ἄρτον θεοῦ θέλω. (*Ad Rom.*, IV.)

tel homme dût être entaché de ridicule aux yeux de la philosophie sceptique et moqueuse de la décadence. Aussi était-il réservé à Ignace, après avoir subi obscurément son supplice, de subir le mordant persiflage de Lucien, qui l'avait certainement en vue dans son *Peregrinus*, comme nous l'établirons plus tard, et qui était loin de se douter qu'il fournirait un témoignage précieux aux défenseurs de l'authenticité des lettres du martyr.

Les *Actes d'Ignace* rapportent avec détail les circonstances qui précédèrent son supplice, l'impatience des soldats qui pressaient sa marche afin d'arriver à Rome avant la fin des jeux publics, l'empressement des chrétiens à venir au-devant de lui et enfin ses dernières paroles visiblement empruntées à ses lettres [1]. Mais tout ce récit n'a aucune valeur historique. Ignace est mort obscurément comme saint Paul et saint Pierre. Rien n'est moins théâtral que la mort des saints.

Il laissait après lui en Asie Mineure un jeune homme, élevé peut-être par Jean lui-même à la charge d'ancien dans l'Eglise de Smyrne [2], et qui devait obtenir une influence considérable auprès des chrétiens de ces contrées : c'était Polycarpe. Ignace avait déjà distingué en lui une remarquable fermeté de doctrine [3]. Il était assis sur le roc de l'enseignement apostolique. L'E-

[1] Voir ces détails dans les *Acta Ignatii.* Hœfele, *Patres apostol.*, 53-57. Cotelier, II, 171.

[2] Tertullien, *De præscript.*, 32.

[3] « Ayant appris, dit-il, ta doctrine fondée en Dieu comme sur une pierre inébranlable. » (Ὡς ἐπὶ πέτραν ἀκίνητον.) (*Ad Polyc.*, I.)

glise qu'il dirigeait était l'une des plus florissantes de l'Asie Mineure, et l'Apocalypse nous la montre déployant une fidélité courageuse dans la persécution [1]. Polycarpe avait été le disciple immédiat de saint Jean, et il vivait de ce grand souvenir. C'était le sujet constant de ses entretiens, de ses prédications. « Je pourrais dire, écrivait Irénée, qui avait été son disciple, le lieu où le bienheureux Polycarpe s'asseyait pour enseigner. Je pourrais peindre sa démarche, son visage, toutes ses allures et jusqu'aux vêtements de son corps. Je pourrais rappeler aussi les discours qu'il tenait au peuple et ce qu'il disait de son intimité avec Jean, et comment il avait coutume de raconter ce qu'il connaissait de ceux qui avaient vu le Seigneur. Il repassait incessamment dans sa mémoire tout ce qu'ils lui avaient communiqué de ses paroles, de ses miracles et de sa doctrine [2]. » On voit par ce précieux témoignage que Polycarpe était éminemment propre à ménager la transition entre l'âge apostolique et l'âge suivant. Il se faisait l'écho docile et presque passif du premier. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il ait déployé peu d'originalité tout en étant l'objet d'un respect universel. Il était la tradition vivante de l'Eglise. Sa lettre aux Philippiens est tout à fait conforme à l'idée qu'Irénée nous donne de lui [3]. Il en appelle sans cesse au souvenir des apôtres, et comme il s'a-

[1] Apoc. II, 8, 11.

[2] Καὶ περὶ τοῦ κυρίου τινὰ ἦν ἃ παρὰ ἐκείνων ἀκηκόει. (Irénée, *Epist. ad Florum*, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 20.)

[3] L'authenticité de cette lettre a été révoquée en doute par Daillé, et de

dresse à une Eglise fondée par saint Paul, il invoque plus spécialement le nom de l'apôtre des Gentils. « Ce n'est pas par arrogance, lisons-nous dans son épître, que je vous écris ces choses sur la justice, mais c'est que vous m'y avez poussé. En effet, je ne pourrais pas plus qu'aucun autre reproduire la sagesse du bienheureux et glorieux Paul, qui s'étant trouvé parmi vous a enseigné la vérité avec exactitude et fermeté et qui, absent, vous a écrit des lettres par lesquelles, si vous y regardez de près, vous serez édifiés dans la foi [1]. » Son épître écrite peu après la mort d'Ignace, dénote chez lui une étonnante maturité. Elle est surtout précieuse par les renseignements qu'il nous fournit sur l'état intérieur des Eglises. Polycarpe s'attache à redresser quelques abus qui s'étaient introduits à Philippes; il combat surtout l'amour de l'argent qui avait amené de graves désordres. Il a pour l'hérésie l'indignation de son maître, et il la flétrit en paroles indignées qui rappellent les épîtres de Jean. « Celui, dit-il, qui dénature selon ses désirs les enseignements du Seigneur et prétend qu'il n'y a ni

nos jours par Schwegler et Baur; mais leurs objections reposent sur une argumentation *à priori*. La preuve externe est très-forte en sa faveur. Le témoignage d'Irénée, disciple de Polycarpe, a un grand poids. (Irénée, *Adv. Hæres.*, III, 3; Eusèbe, *H. E.*, IV, 14; III, 36; Saint Jérôme, *Catal. script. eccles.*, c. XVII.) La question de son intégrité est plus difficile. Les deux derniers chapitres semblent une interpolation, et peut-être faut-il y reconnaître la même main qui a surchargé les épîtres d'Ignace. Nous trouvons une preuve de cette interpolation dans une singulière contradiction entre le chap. IX et le chap. XIII. Au chap. IX, Ignace est présenté comme déjà mort, et au chap. XIII l'auteur demande de ses nouvelles comme s'il vivait encore : « Et de ipso Ignatio et de his, qui *cum eo sunt*, quod certius agnoveritis significate. » (Voir Bunsen, *Ignatius und seine Zeit*, p. 119.)

[1] *Ad Philipp.*, III.

résurrection, ni jugement, est le premier-né de Satan [1]. Je vous prie tous d'obéir à la parole de la justice, et de vous exercer à la patience, comme l'ont fait non-seulement ceux que vous avez vus, Ignace, Sozime et Rufus, mais encore d'autres qui sont sortis d'entre vous ainsi que Paul et les autres apôtres [2]. » Il se montre toujours l'homme de la tradition, ses regards se tournent de préférence en arrière. Une biographie très-ancienne annexée à un vieux manuscrit latin de son épître le désigne comme le premier évêque de l'Asie [3]. Cette expression ambitieuse est une preuve de sa grande influence. La dernière partie de sa vie appartient non plus à l'âge de transition mais à l'histoire du second siècle. Nous aurons à y revenir. Il nous suffit de rappeler maintenant qu'il se rendit à Rome pour conférer avec Anicet sur la question de la Pâque, et qu'il y rencontra Marcion et le traita fort rudement. Il fut mis à mort sous Marc-Aurèle. Les *Actes* de son martyre sont un précieux document pour l'histoire des persécutions sous les Antonins [4]. Si Polycarpe ne montra pas la même impatience de mourir qu'Ignace, il déploya un courage égal devant les supplices. Découvert, par suite d'une dénonciation, dans la campagne où il se dérobait aux poursuites, il ne fléchit pas un moment, malgré son grand âge. On

[1] *Ad Philipp.*, III.

[2] Ἀσκεῖν πᾶσαν ὑπομονήν. (Ch. IX.)

[3] « Totius Asiæ princeps. » (*Patrum apost. Opera.* Edit. Dressel, *Prolegomena*, 34.)

[4] Les *Actes du martyre de Polycarpe* remontent à la plus haute antiquité (voir Eusèbe, *H. E.*, IV, 15). Irénée (*Adv. Hæres.*, III, 3) paraît les connaître. Le caractère légendaire de la fin fait supposer une interpolation.

connaît sa réponse au proconsul qui le pressait de maudire Jésus-Christ pour sauver sa vie. « Voilà quatre-vingt-six ans que je le sers, dit-il, et il ne m'a fait aucun mal. Comment donc pourrais-je maudire mon roi qui m'a sauvé [1] ? » On cite de lui la prière suivante, dont on n'a nulle raison de suspecter l'authenticité : « Dieu tout-puissant, Père de ton Fils bien-aimé, Jésus-Christ, par lequel nous avons appris à te connaître, je te bénis de ce que tu m'as jugé digne dans ce jour et à cette heure de prendre rang parmi les martyrs et de boire à la coupe de ton Christ pour la résurrection en vie éternelle de mon âme et de mon corps. Puissé-je être accepté de toi comme un sacrifice qui te soit agréable. Je te loue, je te bénis, je te glorifie pour tout ce qui m'arrive [2]. »

Deux autres Pères apostoliques font partie de ce groupe des représentants de la tendance de saint Paul : Quadratus, l'évêque d'Athènes, et Aristide le philosophe, les deux premiers apologètes du christianisme. Ils appartiennent à l'âge de transition, car Quadratus dit dans le fragment de son Apologie qui nous a été conservé, que de son temps on pouvait voir encore quelques-uns des malades miraculeusement guéris par Jésus-Christ [3]. On ne sait rien de ces deux écrivains, sinon qu'ils ont l'un et l'autre plaidé la cause du christianisme auprès d'Adrien [4]. Aristide appartenait évidemment à

[1] Πῶς δύναμαι βλασφημῆσαι τὸν βασιλέα μου, τὸν σώσαντά με; (*Acta martyr. Polyc.*, c. VII.)

[2] *Acta Polyc.*, c. XIV. — [3] Routh, *Reliq. sacræ*, I, 75.

[4] Saint Jérôme, *De viris illustr.*, c. XIX.

une tendance très-dégagée du judaïsme, puisqu'il invoquait sans scrupule le témoignage des philosophes grecs. Saint Jérôme regarde l'Apologie de Quadratus comme « un livre très-utile, plein de raison et de foi [1]. »

Si nous cherchons à nous faire une juste idée du type doctrinal des Pères apostoliques dont nous avons étudié la vie et le caractère, nous reconnaîtrons en eux une scrupuleuse fidélité à reproduire la doctrine de saint Paul.

Clément proclame en termes formels la justification par la foi. « Tous les saints de l'ancienne alliance, dit-il, ont obtenu la gloire et l'élévation, non par eux-mêmes ou par leurs œuvres, ou leurs justices, mais par la volonté de Dieu. Et nous aussi, appelés en Jésus-Christ par sa volonté, nous ne sommes point sauvés par nous-mêmes ou par notre intelligence, mais par la foi par laquelle le Dieu tout-puissant nous a tous justifiés dès le commencement [2]. » Ignace et Polycarpe professent la même doctrine. Le premier s'adresse à l'Eglise d'Ephèse comme à une Eglise, « élue pour la gloire, par la volonté du Père de Jésus-Christ [3]. » Le second proclame la foi comme le principe du christianisme en s'appuyant formellement sur saint Paul [4]. Pour tous, la mort de

[1] « Librum valde utilem plenumque rationis et fidei. » (*De viris illust.*)
[2] Διὰ τῆς πίστεως. (Clément, *Ad Cor.*, XXXII.)
[3] Τῇ εὐλογημένῃ, τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων εἰς δόξαν ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ. (Ignat., *Ad Ephes.*)
[4] Πίστιν ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν. (*Ad Philipp.*, III.)

Jésus-Christ a une valeur rédemptrice. « Il y a rédemption, dit Clément, par le sang du Seigneur pour tous ceux qui croient et espèrent en Dieu. Jésus-Christ, par l'amour qu'il nous portait, a donné son sang pour nous, et sa chair pour notre chair, et son âme pour notre âme. Considérons le sang du Christ et voyons combien il est précieux à son Dieu ; il a été répandu pour notre salut et il a obtenu pour le monde entier la grâce de la repentance[1]. » Ignace, dans la belle image que nous avons déjà citée, nous représente la croix comme nous élevant seule de la terre à Dieu[2]. « Jésus-Christ, dit Polycarpe, a supporté d'en venir jusqu'à la mort pour nos péchés[3]. » Enfin, les trois premiers Pères apostoliques ont reconnu la divinité du Sauveur dans le même sens que saint Paul. Nous avons cité plus haut le beau passage où Clément nous montre en Jésus-Christ celui qui est placé bien au-dessus des anges, et qui « splendeur de la majesté divine, nous permet de contempler les hauteurs du ciel[4]. » Ignace l'appelle Dieu sans aucune hésitation[5]. Il affirme sa préexistence en déclarant que celui qui était au-dessus du temps et invisible a tout souffert pour nous[6]. Polycarpe voit Jésus-Christ assis sur le

[1] Διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν. (Clément, *Ad Cor.*, XII.)

[2] Ignat., *Ad Ephes.*, V.

[3] Ὃς ὑπέμεινεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἕως θάνατον καταντῆσαι. (Polyc., *Ad Philipp.*, I.)

[4] Clément, *Ad Cor.*, c. XXXVI.

[5] Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν. (Adresse de l'*Épître aux Éphésiens*. Comp. à la conclusion de l'*Épître aux Romains*. Voir Lipsius, *Die Ignat. Briefe*, p. 21.)

[6] Ignat., *Ad Polyc.*, I.

trône à la droite de Dieu; toutes les choses terrestres et célestes lui sont assujetties, tout ce qui respire le sert, il viendra juger les vivants et les morts [1]. Il parle de l'incarnation dans les mêmes termes que saint Jean, et il répète après son maître que « quiconque ne reconnaît pas que Jésus-Christ est venu en chair, est un antechrist [2]. »

Nous avons du reste plus que quelques déclarations en faveur de la divinité de Jésus-Christ, chez Clément, Ignace et Polycarpe. On sent à chaque page de leurs écrits qu'ils l'adorent, qu'ils vivent pour lui et en lui, et qu'ils ont avec lui cette relation mystique qui ne se concevrait pas, s'il n'était leur Seigneur et leur Dieu. Le type doctrinal de saint Paul s'est donc reproduit chez eux dans ses traits principaux. On remarque toutefois, dans leurs écrits, une certaine impuissance à en saisir la profondeur. Les éléments si divers de sa riche synthèse ne sont plus unis par le lien de sa forte dialectique. Ils sont plutôt juxtaposés qu'ils ne se pénètrent intimement. Il n'y a point là calcul comme le prétend l'école de Tubingue; c'est le résultat de leur faiblesse intellectuelle. Ils appartiennent à une génération qui se contente, à l'exemple de Polycarpe, de recueillir toutes les traditions de l'âge précédent, et dont la mission est bien plutôt de conserver la croyance que de la formuler.

On sait avec quelle netteté Paul avait tracé la ligne de démarcation entre l'ancienne et la nouvelle alliance.

[1] Polyc., *Ad Phil.*, I. — [2] *Id.*, c. VII.

Si l'obligation de la sainteté est d'après lui d'autant plus impérieuse que l'amour de Dieu s'est manifesté d'une manière plus éclatante, elle ne doit plus revêtir pour le chrétien un caractère légal ; elle ne doit plus se formuler comme un code dont les ordonnances multipliées à l'infini ont pour sanction la terreur des châtiments divins. Fondée sur l'amour rédempteur, la loi nouvelle se résume dans le commandement de la charité. La sainteté évangélique trouve dans l'amour gratuit de Dieu son mobile et sa récompense ; elle y puise aussi la force qui lui est nécessaire, car ce même amour est répandu dans le cœur du chrétien. Les Pères apostoliques n'ont pu se maintenir à cette hauteur. Clément ne conserve pas à la loi nouvelle ce caractère d'unité et de simplicité qui la distingue de la loi des préceptes. Le christianisme est présenté par lui plutôt comme un code plus parfait que comme l'économie de la grâce [1]. Le salut est aussi bien rattaché à la pratique des bonnes œuvres qu'à la foi [2]. La foi devient elle-même la première des bonnes œuvres, le premier anneau de la série. Elle n'a plus le sens profond que lui donnaient les apôtres, elle n'est plus essentiellement l'union avec Jésus-Christ et la conformité à sa mort et à sa vie. Pour Clément il s'agit plutôt de faire sa volonté, d'accomplir sa loi que de devenir un avec

[1] Le christianisme est désigné par Clément comme la législation de Jésus-Christ : Ἐντολὴ καὶ παραγγέλματα Χριστοῦ. (*Ep. ad Corinth.*, XIII, 49.)

[2] « Nous serons heureux si nous faisons les commandements de Dieu. » Μακάριοί ἐσμεν εἰ τὰ προστάγματα τοῦ Θεοῦ ἐποιοῦμεν. (*Id.*, 50.)

lui [1]. Polycarpe le suit dans cette voie. Après avoir établi la justification par la foi, il ajoute : « Celui qui a ressuscité Jésus-Christ nous ressuscitera, si nous faisons sa volonté et si nous obéissons à ses commandements [2]. » Il y a évidemment dans cette tendance légale une réaction inconsciente de l'esprit judaïque. Les écrits des Pères apostoliques ne renferment aucun des développements donnés par saint Paul à la doctrine de la rédemption. Ils se contentent d'affirmer le fait et de proclamer que le sang du Christ a coulé pour les péchés de l'humanité. Ils ne vont pas plus loin ; ils transmettent le problème intact à l'âge suivant. Il est résolu pour leur cœur comme il l'a toujours été pour le cœur du vrai croyant, mais leur intelligence ne l'a point approfondi. Il en est de même de tout ce qui concerne la personne de Jésus-Christ. Ils ne parlent pas le langage philosophique de l'école, mais le langage simple et immédiat du sentiment chrétien. Aucune des questions soulevées par les discussions orageuses du troisième et du quatrième siècle, n'existe pour leur esprit. Ils ne s'inquiètent nullement de savoir comment l'humanité et la divinité sont unies en Jésus-Christ. Ignace se contente d'affirmer que « celui qui était invisible est devenu visible [3]; » sans parler de

[1] Ἐὰν ἐστηριγμένη ᾖ ἡ διάνοια πίστεως πρὸς τὸν θεὸν, ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐάρεστα αὐτῷ. (*Ep. ad Corinth.*, XXXV.) « Nous serons participants de la grâce de Dieu, si notre esprit est justifié dans la foi, si nous cherchons ce qui lui plaît. »

[2] Polyc., *Ad Philipp.*, V. (Voir, sur cette tendance légale des Pères apostoliques, Ritschl, *Alt. cathol. Kirche*, p. 287-294; Hilgenfeld, *Apost. Væter*, p. 89.

[3] Τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν. (Ignat., *Ad Ephes.*, I.) Il n'y a point dans ce passage confusion entre le Père et le Fils, comme l'a pré-

deux natures unies mystérieusement dans une seule personne.

On ne peut tirer des écrits de ces premiers Pères l'orthodoxie athanasienne, mais on en peut encore moins tirer l'arianisme. Les trois personnes de la Trinité y sont clairement désignées. Ignace reconnaît une part distincte au Saint-Esprit dans l'œuvre de la rédemption [1], mais la question ontologique est complétement laissée de côté.

Si les premiers Pères manquent d'esprit scientifique, cette infériorité est bien rachetée par ce je ne sais quoi de naïf et de primitif, qui fait le charme de leurs lettres. S'ils n'ont pas les rigueurs de l'esprit systématique, ils n'en ont pas non plus l'étroitesse. Précédant de trois siècles les luttes soulevées par Pélage, ils n'ont pas à se tenir en garde avec une prudence excessive contre l'invasion du mérite humain dans l'œuvre du salut; aussi aucun d'eux n'a sacrifié l'élément moral. Ils insistent avec énergie sur la responsabilité du chrétien, sur le devoir redoutable de la persévérance. « Notre vocation, disait Ignace, n'est pas de faire des promesses, mais de marcher dans l'énergie de la foi [2]. » « Etant, dit Clément, une portion du saint des saints, faisons tout ce

tendu Lepsius dans sa monographie sur les lettres d'Ignace. D'ailleurs Ignace distingue nettement entre le Père et le Fils, comme par exemple dans la suscription de la lettre à Polycarpe.

[1] « Jésus-Christ, pour nous élever par sa croix jusqu'au temple spirituel, se sert des cordeaux de l'Esprit. » Σχοινίῳ χρώμενοι τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. (Ignat., *Ad Ephes.*, c. I.)

[2] Οὐ γὰρ ἐπαγγελίας τὸ ἔργον, ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως, ἐάν τις εὑρεθῇ καὶ εἰς τέλος. (*Ad Ephes.*, II.)

qui concerne la sainteté. Comme toutes choses lui sont connues, craignons-le, et rejetons les impures convoitises des mauvaises œuvres. Quel monde recevrait le chrétien transfuge du camp de Dieu [1]? » Ces disciples immédiats de saint Paul insistent avec force sur l'étendue infinie de la miséricorde divine. Ignace déclare que l'on peut espérer le repentir pour tout homme [2], et Clément voit en Dieu celui qui est miséricordieux pour tous [3]. Si l'antiquité païenne apparaît à ces premiers Pères comme le règne spécial du prince de ce monde, durant lequel les puissances infernales ont exercé leur magie, » tout ne leur semble pas diabolique dans l'époque qui a précédé l'avénement du Christ, car tandis que le philosophe Aristide cherche les échos de la conscience dans l'ancienne philosophie, Clément de Rome invoque la fable du Phénix à l'appui de la résurrection [4], de même plus tard les apologistes du second siècle invoqueront les faux oracles des Sibylles. Il se trompait sans doute dans son appréciation d'une légende absurde, mais il avait raison de penser que Dieu n'a pas laissé un seul jour sans manifestations de la vérité la masse du genre humain. Si le passé le plus obscur a été déjà éclairé par la lumière divine, combien plus l'avenir n'en est-il pas illuminé? Une joyeuse espérance rayonne dans les lettres de Clément, de Polycarpe et d'Ignace. Ils ont tous compris que la fin des temps n'est pas si prochaine

[1] Clément, *Ad Corinth.*, XXVIII.
[2] Ἔστι γὰρ ἐν αὐτοῖς ἐλπὶς μετανοίας. (Ignace, *Ad Ephes.*, II.)
[3] Ὁ οἰκτίρμων κατὰ πάντα. (Clément, *Ad Corinth.*, c. XXIII.)
[4] *Id.*, c. XXV.

que l'avait cru l'Eglise primitive. Ils ne décrivent point l'avenir avec des couleurs éclatantes, mais ils se bornent à dire avec Ignace : « Ce qui est déjà parfait et accompli en Dieu a pris son commencement quand l'astre radieux du Fils a brillé, chassant toute la magie du démon, alors que tous les liens ont été brisés, et que le règne du mal et de l'ignorance a été aboli [1]. »

L'épître faussement attribuée à Barnabas se distingue de la tendance que nous venons d'étudier par une opposition au judéo-christianisme beaucoup plus tranchée. Elle donne une interprétation des institutions du judaïsme qu'on ne saurait attribuer à un ancien lévite. Il est du reste prouvé qu'elle a été écrite après la ruine de Jérusalem. Elle ne peut donc être de Barnabas, qui était mort longtemps avant cet événement [2]. La lettre émane d'un païen converti, et s'adresse à des païens de naissance. Comment un Juif d'origine se fût-il exprimé ainsi : « *Avant de croire en Dieu, notre cœur était plein d'idolâtrie* [3]*?* » L'auteur nous apprend qu'il est évangéliste ou docteur [4]. Sa lettre remonte à la plus haute

[1] Ἀρχὴν δὲ ἐλάμβανε τὸ παρὰ θεῷ ἀπηρτισμένον. (Ignace, *Ad Ephes.*, III.)

[2] Il est dit de Jérusalem qu'elle a été détruite par les Gentils : Καθῃρέθη ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν. (*Ep. Barnab.*, c. XVI.) Barnabas était mort à cette époque. Dès l'an 62 on voit Marc, son cousin et compagnon, dans la société de Paul (Coloss. IV, 10), puis dans celle de Pierre (1 Pierre V, 3). L'ancienne tradition de l'Eglise place son martyre entre l'an 53 et l'an 57. (Hœfele, *Prolegom.*, XI.)

[3] Πλήρης εἰδωλολατρείας. (*Id.*, XVI.) Au chap. V, il est dit : « Scriptum est enim de illo, quædam ad populum Judæorum, quædam *ad nos.* »

[4] Διδάσκαλος. (*Id.*, c. I.)

antiquité, car il parle de la ruine de Jérusalem dans des termes qui démontrent que l'événement est récent [1]. Il se pourrait qu'il eût été à la tête de l'Eglise d'Alexandrie; il est certain du moins que sa doctrine appartient au type alexandrin [2]. On retrouve chez lui l'esprit d'Apollos; la symbolique hardie qui nous a frappé dans l'épître aux Hébreux est poussée à l'extrême. La lettre attribuée à Barnabas ne se contente pas d'une simple interprétation de l'ancienne alliance; elle transforme complétement le passé. Le symbole n'est plus le commentaire des institutions mosaïques; il se substitue à elles, ou plutôt il les détruit. La question abordée par l'auteur est la grande question du premier siècle, le rapport du christianisme et du judaïsme. Afin d'amener ses lecteurs à la connaissance profonde de la vérité ou *à la gnose* [3], il établit qu'entre le judaïsme et le christianisme, il n'y a aucune différence réelle; il le prouve en dégageant l'ancienne alliance de tout ce qui lui semble une superfétation humaine. Sous prétexte d'opérer cette épuration, il en rejette les éléments les plus essentiels. C'est ainsi qu'il prétend que le sacrifice du cœur est seul d'institution divine; tout sacrifice matériel est d'invention humaine, d'après les prophètes eux-mêmes, qui ont réclamé l'immolation intérieure [4]. Le même raisonnement est appliqué à la circoncision :

[1] « Cum *videritis* tanta signa et monstra in populo Judæorum. » (*Ep. Barnabæ*, c. XVI.)

[2] Clément d'Alexandrie est l'auteur le plus ancien qui attribue cette épître à Barnabas. (*Stromat.*, II, 6.)

[3] Ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν.

[4] *Idem*, c. III.

« Dieu n'a pas commandé, dit-il, la circoncision de la chair, et si les Juifs l'ont pratiquée, c'est sur la foi d'un mauvais ange [1]. » Les ordonnances sur les aliments, toutes spirituelles et symboliques dans la pensée de Dieu, ont été prises à la lettre par le peuple incrédule et grossier [2]. Ni l'institution du sabbat, ni celle du temple n'ont été mieux comprises. Au lieu de voir dans le sabbat le symbole de l'ère de sainteté et de bonheur qu'inaugurera le retour du Fils, après six mille ans de labeurs et de souffrances, les Juifs en ont fait une fête mesquine; au lieu de consacrer à Dieu un temple spirituel, dans leur cœur sanctifié, ils lui ont bâti une maison de pierre. « Dieu habite lui-même en nous, dans notre domicile. Et comment y habite-t-il? Le Verbe qui annonce la foi, qui nous convoque à ses promesses, sagesse de la vie, lumière de la pensée, prophétise dans nos âmes et habite en nous... Il nous introduit dans le temple immortel [3]. » Le peuple qui a commis cette confusion grossière a été rejeté de Dieu dès le jour où il reçut la loi. Moïse, en descendant du Sinaï, a brisé les tables de pierre en signe de cette réjection [4]. Ainsi, tandis que l'auteur de l'épître aux Hébreux reconnaissait l'institution divine de l'école mosaïque, et en faisait admirablement ressortir la valeur préparatoire, l'auteur de l'épître

[1] « Præcepit enim Dominus circumcisionem non carnis esse faciendam; illi autem præceptum hoc transgressi sunt, quia malus angelus decepit illos. » (*Ep. Barnabæ*, c. IX.)

[2] *Idem*, c. X.

[3] Ὁ λόγος αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν. (*Id.*, c. XVI.)

[4] *Idem*, c. IV.

attribuée à Barnabas, anéantit en réalité l'Ancien Testament, et impute au démon la plupart des ordonnances consignées dans les livres sacrés des Juifs. Il y a là un germe funeste, que le gnosticisme développera hardiment plus tard. Aussi bien, cette dépréciation du mosaïsme n'est pas au profit du christianisme. La doctrine de Paul, pour être exagérée, n'en est pas moins faussée. L'auteur a puisé abondamment à la source de ses écrits polémiques. C'est de là qu'il a appris que les Juifs ont un voile sur les yeux quand ils lisent Moïse; c'est à lui qu'il emprunte la distinction tranchée entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Ses idées sur la croix du Calvaire, qu'il voit préfigurée dans tout l'Ancien Testament, ont la même origine. Mais sur tous ces points, il altère la pensée de l'Apôtre. D'une part il ne reconnaît pas comme lui le côté divin du mosaïsme, et de l'autre, il ne comprend que très-imparfaitement le sens de la rédemption. Il proclame explicitement la divinité de Jésus-Christ[1]. Sa gloire est si grande que s'il ne l'avait pas voilée par l'incarnation, nous n'eussions pu la supporter[2]. Il dit, après saint Paul, que nous avons la vie éternelle par sa croix, et que nous avons obtenu la rémission des péchés par son sang[3]. Mais si la formule est orthodoxe, l'interprétation qu'il en donne l'est fort peu. A l'en croire, le grand résultat de la mort du Sauveur a été de combler la mesure des péchés des Juifs, de rendre leur réjection définitive, et de leur substituer

[1] Ἐν αὐτῷ πάντα καὶ εἰς αὐτόν. (*Ep. Barnabæ*, c. XII.)
[2] Τότε ἐφανέρωσε ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ εἶναι. (*Id.*, c. V.)
[3] *Idem*, c. V, VI.

dans l'élection de Dieu un nouveau peuple racheté des ténèbres, et rendu digne de pratiquer sa volonté[1]. L'auteur méconnaît le vrai caractère du christianisme, par le même motif qui lui fait méconnaître le caractère du judaïsme. L'une et l'autre économie sont envisagées par lui bien plutôt comme une révélation de la loi de Dieu, que comme l'accomplissement progressif d'une œuvre de rédemption. « Pour nous, dit-il, comprenant les commandements comme il faut les comprendre, parlons selon la volonté du Seigneur[2]. » L'auteur de l'épître attribuée à Barnabas était loin de prévoir qu'il favorisait une réaction judaïque au sein de l'Eglise. En réalité, tout en paraissant établir avec plus de force que ses devanciers la supériorité du christianisme sur le mosaïsme, il identifiait les deux économies. En effet, le judaïsme bien compris, dégagé des fausses interprétations, n'était pas autre chose à ses yeux que le christianisme. Cette conclusion n'est plus possible quand l'Evangile est présenté avant tout comme une rédemption. Le christianisme alors a une valeur unique, incomparable; lui seul a opéré la réconciliation entre la terre et le ciel par le sang de la croix, et il s'élève au-dessus du judaïsme de toute la distance qui sépare le type de la réalité, l'ombre du corps. L'auteur de l'épître attribuée à Barnabas a eu de nombreux disciples qui, laissant de côté ses exagérations, acceptant la pensée fonda-

[1] Ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς τοῦτο ἦλθεν ἐν σαρκὶ να ἵτὸ τέλειον τῶν ἁμαρτιῶν κεφαλαιώσῃ τοῖς διώξασιν τοὺς προφήτας αὐτοῦ. (*Ep. Barnabæ*, c. V.)

[2] *Idem*, c. IX.

mentale que l'ancienne et la nouvelle alliance sont identiques en substance, en ont conclu que l'Eglise peut reposer sur les mêmes bases que la théocratie. Il se trouve ainsi avoir favorisé à la fois deux tendances déplorables, le gnosticisme et le catholicisme. Il a fourni au premier une arme dangereuse en développant outre mesure l'interprétation allégorique des textes sacrés. Saint Paul et Apollos s'en étaient servis avec modération. L'auteur en a abusé pour soutenir sa thèse, que le christianisme entier est déjà renfermé dans le judaïsme. Il ne recule pas devant les allégories les plus forcées, et souvent les plus ridicules. Si Moïse éleva les mains pour prier, il les éleva en forme de croix, et il a prophétisé clairement par cet acte la crucifixion [1]. Quand Abraham a circoncis 318 de ses serviteurs, il a voulu, par ces chiffres symboliques, annoncer que Jésus-Christ serait crucifié [2]. Avec de tels procédés exégétiques, il n'est pas de doctrine que l'on ne puisse trouver dans les saintes Ecritures. Le judaïsme égyptien, en les léguant à l'Eglise, et tout spécialement à l'Eglise d'Alexandrie, lui fit plus de mal que par toutes les persécutions qu'il suscita contre elle.

L'auteur de l'épître attribuée à Barnabas annonce le retour glorieux du Christ sur la terre pour inaugurer le vrai repos sabbatique et mettre fin au règne des impies par un solennel jugement [3]. L'avenir de l'Eglise fut peint

[1] *Ep. Barnabæ*, c. XII.

[2] Le nombre 18 est indiqué en grec par les lettres I et H, qui sont les deux premières lettres du nom de Jésus. Le nombre 300 est indiqué par T qui figure la croix. (*Id.*, c. IX.)

[3] *Idem*, c. XV.

avec des couleurs bien plus vives par un évêque d'Asie Mineure, contemporain des Pères apostoliques et qui fut le premier des millénaires. Papias, évêque à Hiérapolis en Phrygie, obtint un grand crédit dans l'ancienne Eglise, beaucoup plus comme l'écho que comme l'interprète de la tradition primitive. Il était d'une intelligence faible, mais il pouvait se vanter avec raison d'avoir entendu les disciples des apôtres [1]. Il avait écrit un livre sur les discours du Seigneur. Puisant à la source abondante alors de la tradition orale, il s'était montré beaucoup plus empressé à enrichir son trésor qu'habile à discerner le vrai du faux. Il accueillait sans critique les plus absurdes légendes [2]. Papias était Phrygien de naissance, et il avait conservé l'esprit superstitieux de son pays. Vivant dans la société des disciples de saint Jean, probablement lecteur assidu de son Apocalypse, il avait interprété le livre des révélations dans un sens grossier, prenant au pied de la lettre tout ce qui était symbolique et arrivant ainsi par un détour à rejoindre le matérialisme juif. « Les jours viendront, disait-il, où les vignes auront chacune dix mille pieds, et sur chaque pied de vigne dix mille ceps, et sur chaque cep dix mille sarments, et sur chaque sarment dix mille grappes, et sur chaque grappe dix mille grains, et chaque grain donnera vingt-cinq mesures de vin. Et quand

[1] Σφόδρα γὰρ σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν. (Eusèbe, *H. E.*, III, 39 ; Jérôme, *De viris illustrib.*, c. XXIII.)

[2] C'est ainsi qu'il rapportait de la manière la plus singulière la mort de Judas. D'après lui, il aurait tellement enflé après son crime, qu'il aurait été écrasé par un char sur une route très-large qu'il occupait presque en entier. (Voir Routh, *Reliq. sacra*, I, p. 9.)

un saint prendra l'une des grappes, la grappe voisine lui dira : « Béni du Seigneur, prends-moi, je suis meilleure que celle que tu as choisie[1]. » La description continue sur le même ton, passant en revue les divers fruits de la terre. Il paraît probable qu'Irénée s'appuie sur l'opinion de Papias quand il prétend, d'après le témoignage des anciens, que les élus glorifiés seront placés dans des demeures diverses, selon leurs mérites. Les uns seront introduits au ciel, les autres goûteront les délices du paradis, d'autres enfin habiteront la Jérusalem nouvelle. Dieu sera vu partout dans la mesure de la dignité de chacun. Papias trouvait dans la parabole du semeur la preuve de cette hiérarchie future. « Toutes choses, disait-il, sont de Dieu, qui donne à chacun l'habitation qui lui convient[2]. » L'évêque d'Hiérapolis ne devait avoir que trop de disciples disposés à compléter ces vues grossières sur l'avenir de l'Eglise. Le même passage d'Irénée nous apprend qu'il professait ouvertement la subordination du Fils au Père : « Telle est, disait-il, d'après l'évêque de Lyon, la hiérarchie de ceux qui sont sauvés. Ils s'élèvent par ces degrés, et par l'esprit ils remontent au Fils et par le Fils au Père, jusqu'à ce que le Fils ait remis son œuvre au Père[3]. »

Il ne nous reste plus à mentionner que le curieux livre connu dans l'antiquité chrétienne sous le nom du *Pasteur d'Hermas*, qui fut investi pendant longtemps d'une

[1] Irénée, *Contr. Hæres.*, V, 33; Routh, *Reliq. sacræ*, I, 9.

[2] Routh, *Reliq. sacræ*, I, 10.

[3] « Hanc esse subordinationem eorum qui salvantur et per hujusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem. » (Irénée, *Contr. Hæres.*, lib. V, c. XXVI.)

autorité presque apostolique, et prit place, dans beaucoup d'Eglises, auprès des écrits des apôtres. Œuvre d'un auteur anonyme, membre laïque de l'Eglise de Rome dans la première moitié du second siècle[1], il nous présente un tableau animé de cette Eglise. La forme du livre est très-saisissante; il se compose d'une suite d'allégories bien choisies, parfois fort belles, d'autres fois trop compliquées. On y retrouve le souffle de l'ancien prophétisme, son austérité passionnée, sa véhémente indignation contre le péché, son éclat sombre, mais tout cela affaibli ou exagéré, comme on pouvait l'attendre d'un ouvrage de seconde main, où l'imitation se fait sentir à chaque page. C'est une traduction romaine de la grande poésie biblique. Le tableau manque d'horizon, tant les contours sont achevés; toutes les images sont complètes, l'imagination n'a plus rien à rê-

[1] La date de l'écrit est parfaitement fixée par Hilgenfeld (*Apostol. Væter*, 139-165). Le *Pasteur d'Hermas* appartient évidemment à l'âge de transition. Les apôtres sont morts (Vision III, 5); l'Evangile a été proclamé dans le monde entier (Simil. III, 9). Il y a déjà eu de sanglantes persécutions; d'autres s'approchent. Le système épiscopal n'est pas constitué (Vision II, 4; III, 9; Simil. IX, 31, 27). Cependant son triomphe se prépare. Tous ces traits nous ramènent au commencement du second siècle. L'antiquité du *Pastor Hermas* est hors de doute. Voir Irénée, *Adv. Hæres.*, IV, 20; Clément, *Stromat.*, I, 29; VI, 15; Origène, *Explanat. in Rom.*, XVI, 14. Ce dernier, identifiait Hermas à l'Hermas de l'*Epître aux Romains;* mais d'après ce que nous avons dit, l'auteur de l'épître n'était pas contemporain des apôtres. Le canon de Muratori l'identifie à Hermas, le frère de l'évêque Pius, qui vivait au milieu du deuxième siècle; mais à cette époque le système hiérarchique était bien plus avancé que le *Pastor* ne le donne à penser. Le fameux faussaire Simonides avait prétendu donner le texte grec du *Pastor Hermas;* mais Tischendorf a prouvé, dans une dissertation approfondie, que ce texte prétendu original n'était qu'une traduction d'une ancienne traduction latine. (Voir *Patr. apost.*, édit. Dressel; *Prolegomene,* XLIV.) Dressel a publié cette traduction qui est la plus ancienne de toutes; nous citons d'après ce texte.

ver. Aussi ces allégories symétriques ont-elles un cachet éminemment prosaïque. Une esquisse rapide de l'ouvrage en fera saisir le caractère.

Son titre est emprunté à la vision par laquelle commence le second livre. « Comme je priais à la maison, couché sur mon lit, entra un homme d'une figure vénérable, vêtu comme un berger, ayant un manteau de blanche peau de brebis, portant une besace sur le dos et tenant une verge dans la main. Il me salue... Ne me connais-tu pas? dit-il. Je suis le pasteur à qui tu as été confié[1]. » On sait avec quelle prédilection l'antiquité chrétienne reproduisait le symbole du bon pasteur; elle ne se lassait pas de le graver sur les sarcophages et dans les catacombes. Le livre d'Hermas en reçut son nom. Il est divisé en trois parties. La première comprend les Visions, la seconde les Commandements, et la troisième les Similitudes. En réalité, c'est une prédication de repentance présentée sous trois formes différentes. Hermas, le porteur de ces révélations, nous est montré au début du livre se lamentant d'avoir nourri un désir coupable. Les cieux sont fermés sur lui, et il se demande comment il apaisera Dieu. Soudain une femme âgée, vêtue de blanc, assise sur le siége où s'assoient les évêques, lui apparaît[2]. Cette femme figure l'Eglise. Elle tend à Hermas un livre dans lequel sont consignés ses péchés. Il a négligé de maintenir sa maison dans l'humilité et

[1] « Ego sum ille pastor, cui traditus es. » *Herm. past.*, lib. II; *Procœmium.*)

[2] « Veniens quædam femina senior, in veste limpida. » (Visio I, 2.)

dans la piété. Avec les richesses, les soucis du monde y ont abondé. Ses fils n'ont pas été réprimés par lui, et sa femme n'a pas su brider sa langue. Hermas doit être tout d'abord un prédicateur de la repentance auprès des siens[1]. Mais sa mission s'élargit bientôt, et c'est à toute l'Eglise de Rome qu'il doit porter l'austère message[2]. Les péchés des saints qui ont offensé Dieu jusqu'à ce jour leur seront pardonnés s'ils se repentent de tout leur cœur et entrent résolûment dans une voie nouvelle. « Heureux êtes-vous, ô vous qui endurerez l'affliction qui s'approche! Le Seigneur a juré par son Fils! quiconque reniera son Fils sera destitué à jamais de la vie éternelle[3]. »

Dans la troisième vision, la même femme qui est apparue à Hermas se montre à lui de nouveau. Elle lui annonce le triomphe de l'Eglise. Celle-ci est représentée sous l'image d'une tour bâtie sur les eaux avec de larges pierres carrées[4]. Les eaux figurent le baptême, et les pierres carrées les apôtres et les pieux évêques. Six jeunes gens travaillent à sa construction : ce sont les anges. Les pierres sont les hommes. Quand elles sont tirées des profondeurs de la terre, elles s'adaptent de suite à la structure de l'édifice : ce sont les martyrs ; quand elles sont ramassées sur le sol, elles doivent être polies et taillées : qui n'y reconnaîtrait les chrétiens jeunes dans la foi? D'autres pierres sont déposées comme in-

[1] « Semen tuum deliquit in Domino. » (Vis. II, 2.)

[2] « Dic ergo prioribus ecclesiæ ut corrigant vias suas ad justitiam. (Vis. III, 2.)

[3] « Desperatos haberi a vita sua. » (Vis. II, 2.)

[4] Visio III, 2.

formes non loin de la tour : ce sont les chrétiens tombés inclinant au repentir. D'autres sont jetées au loin et roulent jusque dans les flammes : ce sont les âmes impénitentes. Poussant son allégorie à outrance, l'auteur cherche des symboles dans la forme spéciale de chaque pierre. Enfin les vertus chrétiennes sont représentées par six jeunes filles entourant la tour. Dans une dernière vision, les châtiments qui vont atteindre le monde et l'Eglise sont symbolisés par une bête immense qui vomit la flamme, et dont les pieds soulèvent une poussière épaisse qui obscurcit le soleil[1].

Le second livre, qui renferme les commandements du bon pasteur, indique la voie de la vraie repentance. La foi en Dieu, la pratique de l'aumône, la sincérité, la droiture, la pureté, la patience, y sont recommandées avec force. L'influence de l'esprit de ténèbres, ce mauvais génie qui combat le bon génie de chaque homme, est vivement dépeinte[2]. Enfin l'Eglise est mise en garde contre le faux prophétisme qui la menace.

Le livre troisième, ou le livre des similitudes, reprend et développe à l'infini le thème traité dans le premier, parfois avec une grande beauté. « L'ange me montra des arbres dépouillés de leurs feuilles qui paraissaient tous arides, car ils étaient tous semblables. Et il me dit : Tu vois ces arbres? — Je les vois tous également stériles, répondis-je. — Ces arbres que tu vois représentent ceux qui sont dans la vie terrestre. — Pourquoi donc sont-ils tous semblables? — Parce que, dit-il, ni

[1] « Bestia hæc forma est tribulationis magnæ. » (Visio IV, 2.)
[2] Mandatum VIII.

les justes, ni les injustes, ne se distinguent dans ce siècle, car ils se ressemblent au dehors. Ce siècle est l'hiver des justes; ils ne se distinguent pas encore des pécheurs avec qui ils habitent. Pendant l'hiver, en effet, quand les feuilles sont tombées, on ne sait, parmi les arbres, quels sont ceux qui sont arides et ceux qui sont fertiles[1]. » L'éternité est comme le printemps des âmes, elle révélera leur véritable état. Dans la similitude du fonds de terre, le *Pasteur d'Hermas* nous apprend quel est le plus sûr moyen d'obtenir la faveur de Dieu. Le maître d'une vigne a ordonné à l'un de ses serviteurs d'attacher la vigne aux pieds qui doivent la soutenir, lui promettant la liberté, s'il s'acquitte convenablement de cet office. Non content de faire ce qui lui est commandé, le serviteur, dans son zèle, arrache toutes les mauvaises herbes de la vigne; aussi est-il élevé à de grands honneurs. Il devient cohéritier du fils du roi. Le moyen infaillible d'être richement béni de Dieu, c'est donc de faire plus qu'il ne commande[2]. L'auteur n'est pas satisfait de ce premier sens; il demande à sa similitude de plus profonds symboles, et finit par y voir le type de la gloire du Rédempteur. Le serviteur qui arrose le champ de ses sueurs, figure le corps de Jésus-Christ, qui a enduré tant de maux pour nous, et qui est glorifié maintenant dans le ciel, assis à la droite de Dieu, participant au règne de l'Esprit divin qui l'animait et auquel il a obéi. L'humanité du Christ n'est-elle pas assise depuis la rédemption sur le trône de Dieu lui-même[3]? Dans les deux

[1] « Hoc enim seculum justis hyems est. » (Similitude III.)
[2] Simil. V, 3. — [3] Simil. V, 6.

similitudes suivantes, deux pasteurs apparaissent. L'un a des vêtements éclatants et le visage riant; le troupeau qu'il conduit a le même aspect de félicité terrestre. Il représente l'impénitence avide de jouissances. L'autre pasteur est de haute taille, sa figure est sauvage; il a en main une verge noueuse et un fouet; il reçoit les brebis du berger aux brillants vêtements, et les conduit dans un lieu horrible, où elles se repaissent d'épines et de ronces. C'est l'ange des châtiments divins [1], ou l'ange de la pénitence proportionnant la peine au péché de chacun.

Les âmes sont en effet plus ou moins atteintes par le mal. Cette différence dans leur état spirituel est figurée par les rameaux d'un saule, qu'un envoyé de Dieu coupe avec sa serpe, et qui sont tantôt complétement arides, tantôt à moitié desséchés et toujours inégalement verdoyants [2]. Le troisième livre se termine par une allégorie prolongée qui peint de nouveau les destinées de l'Eglise. Du haut d'une montagne, Hermas voit se dérouler sous ses yeux une vaste plaine. Une pierre immense est au milieu, capable de porter le monde [3]. Une porte y a été pratiquée. Cette pierre et cette porte représentent le Christ; la création repose sur lui, et il est en même temps la porte nouvelle par laquelle on entre au ciel. Douze vierges l'entourent. Ce sont les vertus chrétiennes, « les esprits saints [4]. » Sur la pierre s'élève

[1] Οὗτός ἐστιν ὁ ἄγγελος τῆς τιμωρίας. (Simil. VI, 3.)

[2] Simil. VII, 5.

[3] Eaque petra altior illis montibus erat, ut possit totum orbem sustinere. » (Simil. IX, 2.)

[4] « Sancti spiritus sunt. » (Simil. IX, 13.)

une tour, image de l'Eglise. Six hommes vénérables, accompagnés d'une multitude de travailleurs, entreprennent l'édification de la tour sur l'invitation des vierges en robes blanches; ce sont les anges. Le Sauveur lui-même, qui avait déjà été symbolisé par la pierre et la porte, reparaît au milieu d'eux sous l'image d'un homme colossal, dépassant la tour par sa haute taille[1]; il examine les pierres qui sont offertes pour la bâtisse, et fait emporter celles qui ne conviennent pas par des femmes belles et sauvages, couvertes de vêtements noirs, qui marchent les cheveux dénoués : ce sont les convoitises mondaines[2].

Les pierres sont extraites de la plaine et de douze collines environnant la plaine, présentant chacune un aspect différent, type d'un état d'âme particulier. Toutes les idées favorites de l'auteur reparaissent dans cette espèce de psychologie symbolique. Il signale avec détail les péchés graves qui sont incompatibles avec l'existence d'une Eglise : l'infidélité impénitente, l'enseignement du mal et de l'erreur, l'amour des richesses, le doute et la tiédeur, l'orgueil du savoir, les divisions schismatiques, l'abus des charges ecclésiastiques. Le repentir est proposé comme le remède unique à tous ces maux, pour quiconque ne s'est pas absolument endurci. Les croyants qui ont la foi de l'enfant, les martyrs, les évêques et les diacres fidèles, sont semblables à de beaux arbres plantés sur la colline. Tous entrent

[1] « Ille autem vir dignitosus virgam tenens in manu, ut singulos lapides consideraret, eamdem turrem diligenter circuibat. » (Simil. IX. 6.)
[2] Simil. IX, 9.

dans la tour au nom de Jésus-Christ, et reçoivent le baptême. Les saints de l'ancienne alliance sont eux-mêmes reçus, car les apôtres leur ont administré le sacrement dans le *scheol*[1] ou le séjour de la mort. L'auteur montre, dans cette allégorie, une certaine intelligence de la succession progressive des révélations de Dieu; les diverses catégories de pierres admises dans la tour représentent les saints des diverses périodes de l'histoire religieuse depuis les patriarches jusqu'aux apôtres. S'il y a une grande incohérence d'images dans cette similitude, le fil de la pensée n'est jamais rompu. L'unité est dans les idées, si elle n'est pas dans les symboles. La dernière page du livre en résume tous les enseignements. Hermas se range sous la houlette du divin pasteur, et ouvre sa maison aux vierges en vêtement blanc. « Quiconque, lui est-il dit, marche dans ces commandements, vivra et sera heureux; quiconque les négligera, ne vivra pas et sera malheureux. Si vous ne vous hâtez, la tour s'achèvera et vous en serez exclus[2]. »

Le type doctrinal qui domine dans le *Pasteur d'Hermas* a été diversement apprécié. On y a vu le judéo-christianisme le plus grossier, l'ébionitisme pur[3] ou bien l'ébionitisme mélangé de quelques éléments gnostiques, comme l'hérésie de d'Ecelsaï[4]. Cette appréciation se fonde sur la manière absolue dont l'auteur formule le monothéisme : « Crois, lisons-nous dans le premier des

[1] « Ipsi apostoli descenderunt cum illis in aquam. » (Simil. IX, 16.)
[2] « Nolite tarde facere, ne consummata structura turris. » (Simil. X, 4.)
[3] Schwegler, *Nachapost. Zeit.*, p. 338.
[4] Hilgenfeld, *Apost. Væt.*, 165-179.

commandements énumérés au second livre, crois, avant tout, qu'il est un seul Dieu qui a tout créé et achevé, et tout tiré du néant. Il est la tête de l'univers, seul immense ; nulle parole ne peut le définir, nul esprit ne peut le saisir [1]. » Ce passage trouve son complément dans les nombreux textes où Jésus-Christ est présenté comme le Fils de Dieu. « Le Fils de Dieu, dit l'auteur, est plus ancien qu'aucune autre créature [2], car il a été le conseiller de son Père pour constituer la créature qui existe en lui. Il est comme la pierre angulaire de la création, le rocher sur lequel repose l'Eglise [3], la porte par laquelle on y est introduit. Tous ceux qui portent son nom et lui demeurent fidèles seront sauvés. Personne n'entre vers Dieu le Père, si ce n'est par son Fils [4]. » On ne saurait concilier de telles déclarations avec l'ébionitisme. La circoncision n'est pas même mentionnée ; la loi judaïque n'est jamais invoquée; aucun des commandements du deuxième livre n'est emprunté à l'Ancien Testament. L'auteur attribue sans détour la rédemption de nos péchés aux souffrances de Jésus-Christ. « Le Fils de Dieu, dit-il, a beaucoup travaillé et souffert, afin d'effacer le péché, et après l'avoir effacé, il a donné à son peuple une loi nouvelle [5]. »

Le *Pasteur d'Hermas* n'est donc pas un produit de l'ébionitisme; il porte aussi le sceau de la doctrine de saint

[1] Πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός. (Mandat. I.)
[2] « Filius Dei antiquior est totius creaturæ Dei. » (Simil. IX, 12.)
[3] « Petra Filius Dei. » (Simil. IX, 12.)
[4] « Nemo intrat ad Deum Patrem ejus nisi per Filium. » (Simil. IX, 1.)
[5] « Filius Dei plurimum laboravit, plurimumque perpessus est, ut aboleret delicta eorum. » (Simil. V, 6. Voir Ritschl, ouvr. cité, p. 278.)

Paul. Toutefois, on sent que cette doctrine est de moins en moins comprise; souvent même elle est totalement dénaturée. Si le judaïsme ne reparaît pas sous sa forme première, l'esprit judaïque rentre dans l'Eglise par une large brèche. Nous avons vu que le dogme capital de saint Paul, la justification par la foi, a subi plus d'une altération dans les lettres des premiers Pères apostoliques. Ils répètent bien la formule, mais ils abritent, sous le pavillon de l'orthodoxie, des idées contradictoires. Les bonnes œuvres ne sont pas rattachées à la foi comme des conséquences à leurs principes, ou comme des rameaux à leur souche. Les œuvres se produisent parallèlement à la foi au lieu d'en sortir comme l'eau de la source. Cette tendance, très-marquée dans l'épître attribuée à Barnabas, l'est bien plus dans le *Pasteur d'Hermas*. L'auteur ne parle qu'incidemment de la rédemption; il présente le christianisme essentiellement comme une loi [1]. La foi n'est que le premier des commandements [2]. Cette loi doit sans doute être gravée dans le cœur de l'homme, et y faire habiter Dieu [3]. Pourtant, on ne peut se dissimuler que le légalisme ne prédomine et ne porte une grave atteinte à la notion du salut gratuit. De là découlent toutes les erreurs qui abondent dans le *Pasteur d'Hermas*. De là cette espèce de casuistique du repentir, substituée à la simplicité de l'Evangile, qui convie indifféremment tous les pécheurs et tous les chrétiens tombés à la tristesse selon Dieu [4].

[1] Simil. V, 6; VIII, 3. — [2] Mandat. I. — [3] Simil. V, 4.

[4] « Pœnitentia justorum habet finem. Completi sunt dies pœnitentiæ omnibus sanctis, nam et gentibus pœnitentia est usque ad novissimam

De là cette funeste idée que les peines sont dans la vie présente proportionnées aux fautes, afin d'accomplir une sorte d'expiation [1]. De là cette étrange théorie d'après laquelle le chrétien peut faire plus que ce qui lui est commandé, et mériter ainsi une faveur particulière de Dieu [2]. De là surtout cet ascétisme outré, qui, sans aller jusqu'à interdire formellement les secondes noces, prétend transformer la condition du mariage [3], et paraît quelquefois confondre la possession des biens de la terre avec le péché, parce que ces biens appartiennent à Satan [4]. On voit combien de germes de catholicisme sont déjà renfermés dans ce livre, si aimé de l'ancienne Eglise. Leur développement sera retardé par l'apparition de quelques grands esprits, plus capables de comprendre saint Paul que l'auteur du *Pasteur d'Hermas*. Mais ces germes arriveront infailliblement à leur maturité, sous l'influence de l'hérésie et de ce judaïsme inconscient et naturel au cœur de l'homme, qui se reproduit incessamment sous des formes nouvelles. Le montanisme viendra bientôt donner corps à toutes ces idées, les relier en système et en tirer les dernières conséquences ; tout en succombant comme secte, il lais-

diem. » (Visio II, 2.) « Servis enim Dei pœnitentia una est. » Les chrétiens ne peuvent se repentir qu'une fois.

[1] « L'ange du châtiment châtie les âmes selon que chacune le mérite. » (Simil. VI, 3.)

[2] « Sic autem aliquid boni feceris super mandatum Dei, majorem dignitatem tibi adquiris. » (Simil. V, 3.)

[3] « Conjugi tuæ, quæ *futura est soror tua.* » (Visio II, 2.) « Ton épouse sera désormais ta sœur. » (Voir aussi *Mandata*, IV, 4.)

[4] « Non intelligis hæc omnia aliena esse et sub alterius potestate esse. » Simil. I, 1.)

sera des traces profondes dans la doctrine et la constitution de l'Eglise orthodoxe [1].

L'auteur du *Pasteur d'Hermas* se complaît dans les fables judaïques sur les anges [2]. S'il admet la divinité de Jésus-Christ, il ne la formule pas avec précision. On ne saurait tirer de son livre une notion un peu claire sur la Trinité. Tantôt il parle de plusieurs esprits saints [3], tantôt il voit dans le Saint-Esprit l'élément de la divinité dans la personne de Jésus-Christ [4]. Cette indétermination n'a pas lieu de nous étonner, quand nous nous rappelons la faiblesse théologique de l'auteur, et le caractère général du temps dans lequel il vit, caractère éminemment pratique et dépourvu de toute puissance spéculative.

Nous avons réservé pour la fin de cette exposition dogmatique la question si importante du rapport de cette première littérature théologique avec les saintes Ecritures.

Nous y trouvons une confirmation précieuse de la vé-

[1] Ritschl (ouvr. cité, p. 545) assimile trop complétement la tendance du *Pastor Hermas* au montanisme. Il y a d'importantes différences à signaler, par exemple la tolérance des secondes noces et l'admission d'un premier repentir suffisant pour couvrir les plus grands péchés des chrétiens. Tertullien rejettait le *Pastor* avec indignation : Scriptura *Pastoris* quæ sola mœchos amat. » (*De Pudic.*, c. X.) « L'écrit du *Pasteur* qui favorise l'adultère. » Cependant si cet écrit n'a pas formulé le montanisme, il l'a préparé. (Voir Dœrner, *Lehre von der Person Christi*, p. 188.)

[2] Simil. IX, 12-14; Visio III, 4.

[3] « Virgines spiritus sancti sunt. » (Simil. IX, 13.)

[4] « Spiritui illi sancto qui creatus est omnium purus in corpore, in quo habitaret, Deus fundavit atque statuit electum corpus, quod ei placuit. » (Simil. V, 6.) Dœrner cherche à retrouver dans ce passage la distinction du *Fils* et du *Saint-Esprit* (ouvr. cité, p. 199-201). Notre interprétation nous semble plus conforme au texte.

racité de l'histoire évangélique. Il faut reconnaître, du reste, que les Pères apostoliques citent l'Evangile avec la plus grande liberté, combinent les textes et les fondent souvent les uns dans les autres. Ils puisent également à la source encore abondante de la tradition orale[1]. Ils n'ont aucune idée de l'autorité canonique des livres du Nouveau Testament, et ils ne songent pas à les mettre sur la même ligne que ceux de l'Ancien. Ils préfèrent le témoignage de la parole vivante au témoignage des écrits muets[2]. Les épîtres des apôtres ne sont pas à leurs yeux investies d'un caractère plus sacré que leur prédication. D'après Polycarpe, les lettres de saint Paul ne faisaient que suppléer à son absence[3]. Si les Pères apostoliques parlent des grands témoins du premier siècle avec le respect le plus profond, s'ils proclament qu'ils leur sont bien inférieurs, ils n'expriment nulle part la pensée que leur propre inspiration soit d'une nature absolument différente, mais ils disent expressément que tous les vrais chrétiens ont reçu la pleine effusion du Saint-Esprit[4]. Ils enseignent l'Eglise sans s'appuyer sur aucune

[1] Voir (*Ep. Clementis ad Corinth.*, c. XIII) la manière dont Clément résume le discours sur la montagne. Clément parle de faits non renfermés dans les évangiles, comme par exemple dans le chapitre XLIV, où il dit des apôtres qu'une prophétie du Seigneur les a prévenus qu'il y aurait des disputes sur le nom d'évêque. (On peut consulter dans l'ouvrage d'Hilgenfeld toute la partie qui concerne le rapport des écrits des Pères apostoliques avec le Nouveau Testament. Voir aussi Reuss, *Geschichte N. T.*, § 286-296.)

[2] Nous avons déjà cité les paroles de Papias à ce sujet. (Eusèbe, *H. E.*, III, 39.)

[3] Παῦλος γενόμενος ἐν ὑμῖν ἐδίδαξεν ἀκριβῶς καὶ βεβαίως· ὃς καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς. (Polyc., *Ad Philipp.*, III.)

[4] Πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγίνετο. « Une pleine effusion du Saint-Esprit a été répandue sur tous. » (Clém., *Ad Cor.*, II.) On invoque contre cette assertion le passage suivant d'Ignace : « Je ne

autre autorité que celle de Dieu et de Jésus-Christ. L'auteur du *Pasteur d'Hermas* prétend apporter aux chrétiens de Rome les avertissements du Seigneur, au même titre que saint Jean dans l'Apocalpse. Un passage très-curieux de ce livre nous révèle la vraie pensée de l'Eglise sur l'inspiration à cet âge de transition. « Comment, demande Hermas au Seigneur, distinguer entre le vrai prophète et le faux prophète? — Tu connaîtras, lui est-il répondu, le vrai prophète à ses discours et le faux prophète qui n'a pas le Saint-Esprit par sa vie. En effet, le prophète qui a reçu le Saint-Esprit du ciel est doux et modeste. Il s'abstient de tout mal. Eprouve donc les prophètes par leur vie. Donne ta confiance à l'Esprit-Saint qui vient de Dieu, mais n'en donne point à l'esprit vain et terrestre, dans lequel ne réside aucune vertu parce qu'il vient du diable [1]. » L'ancienne Eglise,

vous donne pas des ordres comme Pierre et Paul; ils étaient apôtres, et moi je suis condamné; ils étaient libres, et moi je suis esclave jusqu'à présent (Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι). » (*Ad Roman.*, II.) Mais il est évident que dans ce passage Ignace oppose surtout sa condition humiliante du moment à la condition glorieuse des apôtres. Quand Clément dit aux Corinthiens que Paul leur a parlé πνευματικῶς, il emploie cette expression dans le sens où Paul l'employait lui-même 1 Cor. II. Mais il ne ressort d'aucune de ces déclarations que les apôtres, pour les Pères apostoliques, eussent un genre d'inspiration qui leur fût exclusivement propre, bien que leur autorité comme témoins immédiats de Jésus-Christ fût mise au-dessus de toute autre autorité. Le passage où Polycarpe fait une citation de Paul dans des termes qui supposeraient un canon du Nouveau Testament déjà formé appartient à la traduction latine (« Ut his scripturis dictum est »). Voir Polyc., *Ad Philipp.*, c. XII. Cependant le texte grec de l'épître de Barnabas retrouvé par Tischendorf au couvent du Sinaï applique à l'Evangile de Matthieu l'expression de *Sainte Ecriture* (ὡς γέγραπται). Cela ferait supposer qu'au commencement du deuxième siècle l'idée de canon était en voie de formation, au moins pour les Evangiles.

[1] « Per sermonem cognosces prophetam; pseudoprophetam qui spiritum divinum non habet, de secta vitæ ejus probabis. » (Mandat. XI, 1.)

au commencement du second siècle, croyait donc posséder encore l'inspiration; mais elle sentait combien il était dangereux d'accepter tout enseignement qui se donnait comme inspiré : elle se préoccupait de la manière de discerner entre l'inspiration vraie et l'inspiration fausse, sans tracer encore la ligne de démarcation qui devait distinguer plus tard l'âge apostolique de tous les âges suivants. Les hommes de cette époque n'en étaient pas capables. Appartenant en partie à l'Eglise primitive, ayant vécu avec ceux qui en étaient les colonnes ou avec leurs disciples immédiats, comment auraient-ils distingué avec certitude entre leurs écrits et ceux d'un Apollos et d'un Luc, comme eux compagnons des apôtres? Il fallait qu'un certain temps s'écoulât pour que l'Eglise, par la comparaison des uns et des autres, prononçât un jugement propre à fixer la canonicité. Elle l'a fait plus tard comme nous le verrons, sans suivre une méthode bien exacte, mais avec la sûreté du sentiment chrétien pour l'ensemble des écrits canoniques. C'est, en définitive, la conscience chrétienne qui a prononcé sur les Ecritures et qui a constitué le canon. Nous croyons fermement qu'elle a reçu pour cette tâche délicate l'assistance de l'Esprit, « qui seul juge des choses divines. » Si l'on peut en appeler de son arrêt sur tel ou tel point de détail, sur ceux précisément où elle-même a été divisée, il subsiste dans tout ce qu'il a d'essentiel. Rien ne contribue davantage à en établir la légitimité que de comparer les écrits des premiers Pères aux livres du Nouveau Testament.

CHAPITRE VI.

LES ÉGLISES DE LA TRANSITION.

—

§ I. — *Les hérésies.*

Des deux hérésies contre lesquelles l'Eglise chrétienne a dû constamment lutter, l'hérésie judaïsante et l'hérésie païenne, la première la préoccupe beaucoup moins que la seconde à cette époque ; voilà pourquoi l'esprit légal du judaïsme s'infiltre avec tant de facilité dans son dogme et son organisation.

L'événement décisif dans l'histoire du judéo-christianisme est la fondation d'Ælia Capitolina sur les ruines de Jérusalem. Un grand nombre de chrétiens qui étaient demeurés unis à ce parti par un lien d'habitude, s'en détachent pour fonder, dans la nouvelle cité, une Eglise complétement séparée du judaïsme, qui grandit dans l'indépendance sous les anathèmes de la synagogue. Le parti judaïsant est amené par cette séparation même à prendre une position toujours plus tranchée. Il se partage en deux fractions, dont l'une, répandue dans toute l'Asie Mineure, se contente d'observer la loi sans rompre avec l'Eglise, et sans renier la doctrine orthodoxe ; tandis que l'autre s'exalte de plus en plus dans son fanatisme

juif, et ne garde plus du christianisme qu'un certain respect pour son fondateur, rabaissé par elle au rang de prophète. Les adhérents de la première tendance prendront bientôt le nom de *Nazaréens*, et les adhérents de la seconde, celui d'*Ebionites*. Si elles ne se constituent définitivement qu'à la période suivante, elles commencent à se distinguer l'une de l'autre, dès cette époque, sans qu'il soit possible de déterminer avec exactitude le degré de leur divergence.

Il nous est beaucoup plus facile, grâce à des sources nouvelles et précieuses, de suivre les progrès du dualisme païen dans l'Eglise ou à côté d'elle. Nous l'avons vu naître dans ces contrées de l'Asie qui étaient le domaine propre de la superstition, dans cette Phrygie accoutumée au culte infâme et mystérieux de la grande déesse; nous l'avons vu recevant de toute main, en quelque sorte, du judaïsme comme du polythéisme oriental et grec, les éléments confus d'une spéculation incohérente. Chez les hérétiques de Colosses et d'Ephèse, et chez les disciples de Simon le Magicien, le dualisme se présente à nous dans sa plus grande simplicité comme l'opposition radicale de l'esprit et de la matière. Avec Cérinthe, grâce à une interprétation ingénieuse du récit de la création, il trouve un chaînon intermédiaire entre les deux termes de l'éternelle antinomie et il ébauche la théorie du *Démiurge*, ou du créateur inférieur, principe du mal. Au commencement du second siècle, ce troisième terme est décidément accepté; il passe par une longue élaboration jusqu'à ce qu'enfin il produise avec Valentin ce monde des *Eons* ou des esprits dans lequel se joue la

brillante imagination du grand philosophe gnostique. Tous les matériaux qu'il mettra plus tard en œuvre s'amassent lentement à l'âge de transition. Déjà alors le dualisme se donne le nom ambitieux de gnosticisme; il présente son hardi programme plutôt qu'il ne le remplit, mais il marque avec netteté le but à atteindre. C'est encore en Phrygie qu'il prend ce puissant essor. Issu de la combinaison du judaïsme alexandrin dont l'essénisme n'est qu'un rameau enté d'Egypte en Asie Mineure, et des superstitions phrygiennes, dernier terme du dualisme oriental, il aboutit de prime abord au plus inextricable syncrétisme : mais dans le bouillonnement de ces doctrines confuses, on discerne les formes arrêtées que la matière en fusion revêtira plus tard. On voit, par le nom même des quatre systèmes qui se produisent au commencement du second siècle, que la gnose substituera à la religion une philosophie. En effet, elle est avant tout une science, la science supérieure des choses. Le christianisme n'est plus une œuvre de rédemption, c'est une théorie ingénieuse. Le salut est placé non plus dans le renouvellement intérieur mais dans la connaissance. Le côté moral est complétement sacrifié. Connaître est tout, le reste n'est rien. Quelques-uns des premiers systèmes gnostiques ont avoué ce dédain de l'idée morale avec une singulière franchise ou plutôt avec un étrange cynisme, en glorifiant le serpent tentateur qu'ils osent assimiler au Sauveur. Rien n'est plus logique. Si le salut est dans la connaissance, le vrai sauveur est celui qui le premier a conseillé à l'homme de cueillir le fruit de la connaissance, le dialecticien

subtil de l'Eden. Aussi est-ce avec une raison profonde que les pères du gnosticisme se sont appelés les disciples du serpent. Cette science suprême dont ils se vantent, n'est pas autre chose que la métaphysique du dualisme. L'Evangile n'est plus qu'une cosmogonie panthéiste. Un ascétisme outré est la conséquence forcée d'une telle métaphysique. Plus le dualisme est nettement formulé, plus la réjection de l'élément naturel et humain est commandée. Les premiers gnostiques ont rivalisé avec les brahmanes pour les macérations. Un dernier trait qui leur est commun à tous, c'est l'emploi de l'interprétation allégorique. Désireux d'établir que leur doctrine est la conclusion de tout le développement antérieur de l'intelligence humaine, ils cherchent dans les diverses religions des appuis à leurs aventureuses théories. Ils prétendent donner l'interprétation définitive de tous les livres sacrés ; ils sont obligés de les tirer à eux en quelque sorte par un violent effort ; de là la nécessité d'allégoriser à l'infini, de substituer un sens fantastique au sens réel des mots et des idées, et de traiter le fond religieux et philosophique des époques antérieures comme une argile que l'on pétrit à son gré. Judaïsme, Evangile, mystères des religions de l'Orient et de l'Occident, poëmes les plus divers, tout est transformé, dénaturé, plié au gré de leurs fantaisies ; la religion, l'histoire, la poésie ne parlent que pour eux. Tout doit se dissoudre dans le creuset de leur exégèse, tout doit être frappé à l'effigie de leur pensée. Jamais l'arbitraire de l'interprétation ne fut poussé plus loin et n'aboutit à de plus absurdes résultats. On dirait l'hu-

manité fatiguée par ses quatre mille ans de recherches, s'endormant d'un lourd sommeil et revoyant dans le désordre d'un rêve fiévreux toutes ses religions et ses philosophies, cauchemar étrange où tout se mêle, se heurte et se brise.

Quatre systèmes appartenant à cet âge de transition nous présentent cette ébauche du gnosticisme avec les caractères que nous avons signalés[1]. On reconnaît bientôt, en les étudiant, qu'il serait inutile d'y chercher un enchaînement d'idées rigoureux. Ils sont encore à l'état d'élaboration, à moins qu'on ne doive attribuer cette incohérence aux renseignements incomplets recueillis sur eux par saint Hippolyte, qui seul les mentionne. Il y aurait du reste peu de profit à introduire l'ordre dans ce chaos. Les NAASSÉNIENS, ou les hommes du serpent, s'appelaient ainsi par suite du respect étrange qu'ils montraient pour le serpent tentateur. Profitant d'une étymologie douteuse, ils disaient que tous les temples lui étaient consacrés et qu'il était le fond de tous les mystères[2]. Il était pour eux l'une des manifestations du principe premier. Ce principe premier est l'Esprit ou le Père qui a en lui-même le Fils ou le Verbe. Semblable à l'amande qui renferme en elle-même son propre fruit et le produit à

[1] Ces systèmes, surtout les trois premiers, appartiennent à un temps d'élaboration confuse. Baur reconnaît lui-même leur haute antiquité (*Das Chr. der drei Jahrh.*, p. 179. Voir Bunsen, *Hippolyt.*, I, 28-31). Les *Ophites*, dont parlent Irénée (*Contr. Hæres.*, I, 34) et Epiphane (I, 58), sont postérieurs à Valentin, dont ils remanient le système. C'est aux *Philosophoumena* qu'il faut emprunter la peinture des premières hérésies gnostiques. (Voir *Philosophoumena*, édition Miller. Dunker a publié le texte avec commentaires jusqu'au VI[e] livre, Gœttingue, 1856.)

[2] Νάας δέ ἐστιν ὁ ὄφις. (*Philos.*, p. 119.)

la lumière en s'ouvrant, il a produit ou manifesté le Fils invisible et ineffable. Ce Verbe divin dans lequel est la racine de toute chose est d'abord un point imperceptible, puis il se développe comme un arbre immense dans l'espace [1]. Il est l'image de l'homme, l'Adam céleste à la fois esprit, âme et corps, réunissant en lui les deux sexes, et combinant la matière et l'esprit [2]. Le monde est né de sa semence. Il grave son empreinte dans tous les hommes ; chacun d'eux est un microcosme, et selon la prédominance de l'un ou de l'autre des trois éléments du Verbe, il est *pneumatique*, *psychique*, ou matériel [3]. Jésus-Christ a été l'image parfaite de l'Adam céleste [4]. Connaître ces hautes vérités, c'est apprendre à connaître Dieu [5]. Le devoir de l'homme est de s'élever au-dessus de la matière par l'ascétisme, de s'arracher aux choses terrestres pour s'élever aux célestes où il n'y a plus de sexe. C'est là le sens profond du mythe de la mutilation d'Atys, comme du récit de la sortie d'Egypte [6]. La vie corporelle est précisément cette Egypte maudite de laquelle il faut s'enfuir [7]. Elle est aussi semblable aux eaux d'un fleuve, car l'élément humide est l'essence du principe matériel. Voilà pourquoi l'Ecriture dit : « Si tu passes par le fleuve, ne crains pas, ô mon fils Israël ; il ne t'engloutira pas [8]. » Les petits mystères d'Eleusis représentent la naissance

1 *Philos.*, p. 117, 118.
2 Ἔστι ἄνθρωπος οὗτος ἀρσενόθηλυς. (*Philos.*, p. 95.)
3 *Philos.*, p. 95. — 4 *Idem.*
5 Ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις. (*Idem.*)
6 *Philos.*, p. 99.
7 Τοῦτ' ἔστιν ἀπὸ τῆς κάτω μίξεως. (*Philos.*, p. 106.
8 *Philos.*, p. 110.

matérielle; et les grands mystères initient à la vie supérieure, à la vie de l'esprit dégagé de la matière[1]. Du reste, les hommes sont soumis aux lois de la fatalité; ils ne changent jamais de nature. Les hommes matériels ne deviendront jamais psychiques ou pneumatiques[2]. Les textes sacrés sont employés par ces hérétiques de la manière la plus bizarre. Ils se servaient également de deux écrits apocryphes : l'évangile égyptien et l'évangile attribué à Thomas[3]. Leur orgueil était sans mesure. Ils semblent avoir été les premiers à se donner le nom de gnostiques. Ils exploitaient à leur profit les paroles de Paul sur les « choses qui ne sont point montées au cœur de l'homme. » « Seuls, disaient-ils, nous connaissons ces mystères ineffables[4]. » Ces mystères étaient symbolisés, d'après eux, par le pays du lait et du miel que Moïse promettait à Israël.

Les Naasséniens se contentaient de poser un principe premier, mâle et femelle, spirituel et matériel; mais ils ne donnaient que de très-vagues indications sur le rapport de ce premier principe avec le monde et l'humanité. La seconde de ces petites sectes gnostiques, celle des Pérates, fait un pas de plus[5]. Elle admettait trois principes distincts : la cause increéée ou le Père, la cause qui

[1] *Philos.*, p. 115. — [2] *Philos.*, p. 119. — [3] *Philos.*, p. 100, 101.

[4] Οὐδεὶς τούτων τῶν μυστηρίων ἀκροατὴς γέγονεν εἰ μὴ μόνοι γνωστικοί. (*Philos.*, p. 113.)

[5] L'étymologie du mot est difficile à préciser. On a voulu y voir le nom du fondateur de la secte qui se serait appelé *Euphrate le Pératique*. Euphrate aurait été d'Eubée. Or l'Eubée était souvent désignée ainsi : ἡ περὰν, le pays d'au delà de la mer. (Bunsen, *Hipp.*, I, 3.) On a vu aussi dans le nom de *Pérate* une désignation de l'ascétisme de ces gnostiques qui voulaient porter l'homme *au delà* (περά) de la vie matérielle et intérieure.

se crée elle-même ou le Fils, et la matière produite par émanation[1]. Le Fils dépose dans la matière les idées du Père. Les astres sont les dieux de ce monde inférieur du changement et de la naissance[2]. Le principe matériel, ou le *Démiurge*, est appelé par l'Ecriture *celui qui est meurtrier dès le commencement;* car son œuvre est la corruption et la mort[3]. Le serpent, sage conseiller d'Eve, Verbe éternel, lumière incréée qui a paru en Jésus-Christ au temps d'Hérode, opère le salut de ceux qui sortent de l'Egypte corporelle, comme le prouve le mythe du serpent d'airain[4]. Quiconque espère en lui échappe à l'influence des dieux de la naissance et de la matière, figurés par les serpents qui mordaient les Israélites[5]. De même que l'alliage impur est dégagé de l'ivoire, la race sacrée est épurée par la science et conduite hors du monde par le serpent. Le symbole est clair : le serpent, pour les Pérates, est la gnose transcendante qui enseigne l'ascétisme.

Les *Séthiens,* ainsi nommés parce qu'ils invoquaient un prétendu livre de Seth, admettaient également trois principes : la lumière ou l'esprit, les ténèbres ou la matière, et entre eux le souffle créateur ou l'élément psychique[6]. Des chocs multipliés de ces trois éléments est résulté le monde[7]. L'élément humide, représenté par le

[1] Τὸ πρῶτον ἀγέννητον, τὸ δὲ δεύτερον, ἀγαθὸν, αὐτογενές· τὸ τρίτον γεννητὸν. (*Philos.*, p. 124.)

[2] *Philos.*, p. 135.

[3] Τὸ γὰρ ἔργον αὐτοῦ φθορὰν καὶ θάνατον ἐργάζεται. (*Philos.*, p. 137.)

[4] Ὁ καθολικὸς ὄφις, οὗτός ἐστιν ὁ σοφὸς τῆς Εὔας λόγος. (*Philos.*, d. 133.)

[5] *Philos.*, p. 137. — [6] *Philos.*, p. 138. — [7] *Philos.*, p. 140.

serpent, est le principe de toute vie matérielle. Le principe lumineux, pour opérer le salut de l'homme, a pris la forme du serpent, et trompé de la sorte son ennemi [1]. En d'autres termes, il s'est incarné. C'est là l'anéantissement du Christ. Il ramène ainsi ses élus de la région terrestre et inférieure, dans la région de la lumière ou de l'esprit, en leur faisant boire après lui à la coupe de la vie éternelle. Quand l'enseignement a dégagé en eux la partie lumineuse, elle se tourne vers le Verbe comme l'aimant vers le fer [2].

La quatrième secte gnostique, celle de Justin, est postérieure aux trois premières, bien qu'elle ait dû précéder le système de Valentin. Elle marque un progrès sensible dans le développement du gnosticisme. L'idée du Démiurge y joue un rôle important pour expliquer l'origine du monde. Les trois principes sont nettement séparés : le premier principe, l'esprit éternel, n'a pas de nom; le second, qui est le principe mâle, s'appelle Elohim; et le troisième, qui est le principe féminin, s'appelle Eden [3]. *Elohim* s'unit à *Eden*, comme le rappellent les mythes de Léda et de Danaé. De cette union résultent deux séries d'anges; les douze premiers, parmi lesquels on compte Gabriel, Amen et Baruch, tiennent de la nature d'Elohim, tandis que les douze derniers, parmi lesquels sont Satan, Bel, et *Naas* ou le *serpent*, tiennent de la nature d'Eden. Ils forment tous ensemble le paradis ou le jardin d'Elohim; l'arbre

[1] Ὁμοιωθεὶς οὖν ὁ ἄνωθεν τοῦ φωτὸς τέλειος λόγος τῷ θηρίῳ τῷ ὄφει. (*Philos.*, p. 142.)
[2] *Philos.*, p. 147. — [3] *Philos.*, p. 150.

de la vie y représente Baruch. L'homme est pétri par les douze bons anges avec la portion la plus pure de la matière; les animaux sont l'œuvre des mauvais anges. La nature humaine est donc mixte, composée d'Elohim et d'Eden, c'est-à-dire de matière et d'esprit [1]. Elohim ou le Démiurge, étant remonté jusqu'aux limites de la sphère supérieure, où règne le principe éternel, demande à y être introduit, et obtient un trône à la droite du Très-Haut [2]. L'homme abandonné par lui est tourmenté par Eden ou la matière, et sa postérité est maudite jusqu'à ce qu'un des bons anges, Baruch, lui soit envoyé. Mais le serpent ou Naas lutte contre lui, et séduit Eve et Adam. Le combat se continue de génération en génération. En vain Baruch cherche à inspirer les prophètes; ils sont séduits l'un après l'autre par le serpent. Il semble un moment qu'Hercule va triompher de la matière; ses douze travaux sont douze victoires remportées sur les douze anges, enfants d'Eden; mais le héros se laisse séduire par Omphale, ou Aphrodite, fille impure de la matière [3]. La victoire est enfin remportée par Jésus, fils de Joseph et de Marie, qui combat énergiquement au nom de Baruch, et qui triomphe par sa crucifixion même; car en rejetant le corps qu'il tenait d'Eden [4], il atteint la spiritualité pure, et pénètre dans les hautes régions de l'esprit; les hommes peuvent maintenant y entrer sur ses traces, en suivant les voies de l'ascétisme. Toutes ces doctrines étaient consignées dans un livre attribué à Ba-

[1] *Philos.*, p. 151. — [2] *Philos.*, p. 153. — [3] *Philos.*, p. 156.

[4] Ὁ δὲ καταλιπὼν τὸ σῶμα τῆς Ἐδὲμ πρὸς τὸ ξύλον, ἀνέβη πρὸς τὸν ἀγαθόν. (*Philos.*, p. 157.)

ruch. Les sectateurs de Justin se liaient par un serment solennel. « Je jure, disaient-ils, de ne confier à personne ces mystères. » Des oblations sacrées faisaient partie des cérémonies de l'initiation [1]. Ce bizarre système, comme on le voit, essayait à sa manière d'expliquer la déchéance, autant du moins que cela est possible sans l'idée morale. Son dédain du judaïsme est très-caractéristique ; c'est une preuve de plus que l'élément païen dominait chez ces premiers gnostiques. Bien qu'il semble le fruit d'une imagination malade, il nous présente une élaboration déjà très-avancée du dualisme. Justin a frayé la voie aux grandes écoles gnostiques du second siècle.

§ II. — *Etat des Eglises en Orient et en Occident. — La vie chrétienne, l'organisation et le culte.*

Nous avons constaté que l'hérésie a eu pour berceau l'Asie Mineure. Bien que ses succès n'aient été que partiels et momentanés, ils dénotent dans les Eglises de cette contrée une certaine aptitude philosophique, le goût de la spéculation. Elles se distinguent, par ce caractère, de l'Eglise de Rome, beaucoup plus tournée vers la pratique que vers la philosophie religieuse. Déjà, à cette époque de transition, les Eglises orientales ont un type entièrement différent de celui qui prédomine dans les Eglises d'Occident. Cette différence ressort très-clairement de la lettre d'Ignace aux Romains. « Je pour-

[1] *Philos.*, p. 158.

rais, leur dit-il, vous écrire sur les choses célestes, mais je crains (pardonnez-le-moi) de vous nuire en le faisant. Vous seriez tourmentés de ne pouvoir les comprendre[1]. » Tandis qu'Ignace aime à s'élever aux plus hautes considérations, à ce côté mystérieux et profond du christianisme abordé par saint Paul dans ses épîtres adressées aux Eglises d'Asie Mineure, il sent que cette sphère supérieure est fermée aux Romains, et qu'il ne peut les y faire pénétrer avec lui. Ainsi apparaissait déjà le contraste si frappant plus tard entre l'esprit spéculatif de l'Orient et l'esprit affairé de l'Occident.

Si maintenant nous passons en revue les diverses Eglises qui, à cette époque, sont des centres importants du christianisme, nous trouvons d'abord l'Eglise fondée à Ælia Capitolina, dans l'ancienne Jérusalem. Elle ne fait que de naître, et elle ne jettera quelque éclat que dans la période suivante. En Asie Mineure, nous avons les florissantes Eglises d'Antioche, de Smyrne et d'Ephèse, autour desquelles se groupent un grand nombre d'autres communautés. Ces Eglises nous sont connues par les lettres d'Ignace. Elles sont dans un état beaucoup plus prospère que celui qui nous est dépeint dans l'Apocalypse. Exposées aux attaques de l'hérésie qui lève la tête au milieu d'elles, et à la haine du paganisme qui les persécute, elles ont conservé la foi. Le ministère d'un homme comme Ignace a eu une grande influence sur la prospérité de l'Eglise d'Antioche. Celle-ci eut le pé-

[1] Δύναμαι ὑμῖν τὰ ἐπουράνια γράψαι, ἀλλὰ φοβοῦμαι μὴ ὑμῖν βλάβην παραθῶ (συγγνωμονεῖτέ μοι) μήποτε οὐ δυνηθέντες χωρῆσαι στραγγαλωθῆτε. (Ignat., *Epist. ad Roman.*, X.)

rilleux honneur d'être une seconde fois le centre des missions au sein du paganisme. La condamnation de son pasteur, si exceptionnelle sous le règne d'un Trajan, donne la mesure de l'ardeur de son zèle. L'Eglise d'Ephèse, qui avait eu le privilége de posséder le dernier des apôtres, semble avoir compris toute sa responsabilité. L'évêque martyr lui rend le plus beau témoignage. « Votre nom est cher et précieux en Dieu, dit-il aux chrétiens de cette ville, car vous avez marché droitement dans la foi et dans l'amour pour Jésus-Christ, notre Sauveur. Vous êtes les imitateurs de Dieu; renouvelés par un sang divin, vous achevez parfaitement son œuvre[1]. » Le langage héroïque que tient Ignace à l'Eglise de Smyrne, pour lui recommander de combattre et de souffrir pour Jésus-Christ, prouve à lui seul que le niveau de la piété y était très-élevé. Ces Eglises paraissent avoir complétement échappé aux tendances sectaires. Conduites avec sagesse et habileté, elles ont évité les divisions intestines.

Il n'en est pas de même des Eglises de la Grèce. L'esprit grec, subtil et disputeur, était plus difficile à contenir et à diriger. Nous avons des renseignements sur trois Eglises de ce pays. Celle d'Athènes paraît avoir été importante et s'être recrutée, non-seulement parmi les classes inférieures de la société, mais aussi parmi les hommes cultivés, puisqu'un ancien philosophe, Aristide, s'était rattaché à elle. Il est à remarquer que les

[1] Τὸ συγγενικὸν ἔργον τελείως ἀπηρτίσατε. (*Ad Ephes.*, c. I.)

premiers apologistes de la religion nouvelle ont appartenu à cette Eglise. C'est bien à Athènes, au pied de cet aréopage où avait retenti la voix de saint Paul, annonçant aux Grecs de la décadence le Dieu inconnu, que devait naître l'apologie du christianisme. L'Eglise de Philippes, d'après la lettre de Polycarpe, avait quelque peu déchu de sa première piété. Elle n'était plus ce qu'elle avait été au temps de saint Paul. L'amour des richesses, une certaine propension à l'avarice, s'y étaient manifestés, et l'un de ses anciens avait encouragé par son exemple ces funestes tendances[1]. L'Eglise de Corinthe était encore livrée à de grands déchirements intérieurs. Le tableau que nous en trace la lettre de Clément nous la montre agitée par cet esprit d'insubordination et d'orgueil qui était comme son mauvais génie. Cet esprit s'était manifesté à la mort des anciens qui avaient été choisis au temps des apôtres. Des hommes remplis d'ambition avaient soutenu que l'ordre primitif donné à l'Eglise n'avait pas un caractère permanent et s'étaient révoltés contre les nouveaux évêques ou anciens entrés en charge[2]. Ces schismatiques prétendaient qu'ils étaient par leurs dons bien au-dessus des directeurs que la communauté avait choisis, et déclinaient leur autorité. Leur parole était à la fois pompeuse et arrogante[3]. Ils se vantaient de posséder une sagesse toute particulière et une intelligence profonde de la vérité, qui leur permettait de reconnaître infailliblement l'erreur. Ils

[1] Polycarpe, *Epist. ad Philipp.*, c. XI.
[2] Clément, *Ad Corinth.*, c. XLIV.
[3] Ἐν ἀλαζονείᾳ τοῦ λόγου ἐγκαυχωμένοι. (*Id.*, c. XXI.)

tiraient en outre une grande vanité de la forme ascétique de leur vie chrétienne [1].

De tels hommes, dignes héritiers des opposants de saint Paul, ne trouvaient que trop de facilité dans les tendances naturelles aux Corinthiens pour les diviser et les troubler. Nous ne pouvons savoir si la lettre de Clément suffit pour apaiser le schisme. Quoi qu'il en soit, il est probable que les Eglises de la Grèce virent souvent s'élever des orages semblables dans leur sein. Nous n'avons pas de détails sur l'Eglise d'Alexandrie à cette époque ; nous voyons par la lettre attribuée à Barnabas à quel point ceux qui la dirigeaient étaient demeurés fidèles à leur esprit national, fertile en rapprochements ingénieux et en allégories. On pressent que c'est dans cette ville brillante et raffinée que naîtra plus tard la gnose orthodoxe ou la théologie du premier âge de l'Eglise.

A Rome, nous entrons dans une sphère entièrement différente. C'est là que ce judaïsme naturel au cœur de l'homme, qui a précédé l'autre et lui survit, va trouver un sol favorable pour se développer. De sa rencontre avec le génie romain naîtra le catholicisme. Nous avons réfuté l'hypothèse qui, confondant ce judaïsme moral et intérieur avec le judaïsme historique, rattachait l'Eglise de Rome au type judéo-chrétien proprement dit.

[1] Ἤτω τις πιστὸς ἤτω δυνατὸς γνῶσιν ἐξειπεῖν, ἤτω σοφὸς ἐν διακρίσει λόγων, ἤτω ἁγνὸς ἐν ἔργοις· τοσούτῳ μᾶλλον ταπεινοφρονεῖν ὀφείλει, ὅσῳ δοκεῖ μᾶλλον μείζων εἶναι. (*Ad Corinth.*, c. XLVIII.) Voir dans Hilgenfeld, ouvr. cité, p. 77-81, la caractéristique de ces schismatiques.

Nous avons montré que l'influence de saint Paul y avait au contraire prédominé tout d'abord. Cette influence s'y conserva pendant l'âge de transition. Clément, et l'auteur du *Pasteur d'Hermas* lui-même, sont ses disciples, tout en altérant sa doctrine par incapacité de la comprendre. Il est certain que l'Eglise de Rome est emportée par un souffle mystérieux et puissant vers de nouveaux rivages. Ce souffle, c'est l'âme de la nationalité romaine, cette passion et cet art du gouvernement, ce génie du commandement, si admirablement formulé par le poëte : « Souviens-toi que ton rôle est de dominer. » On voit par la lettre de Clément combien la préoccupation de maintenir l'ordre dans l'Eglise est prononcée à Rome ; elle est contenue dans de certaines limites, sans être suffisamment tempérée par l'intelligence de la liberté. L'Eglise apparaît au pieux évêque sous l'image de la légion romaine, ce chef-d'œuvre de l'organisation gouvernementale. « Considérons, écrit Clément aux Corinthiens, les soldats qui servent sous nos généraux : avec quel ordre et quelle soumission ils accomplissent les commandements de leurs chefs[1]. » L'Eglise de Rome est encore trop imbue du libéralisme ecclésiastique du premier siècle pour confondre absolument l'organisation de l'Eglise avec l'organisation militaire. Toutefois, ce regard de complaisance accordé à la légion romaine n'est pas sans péril pour l'avenir.

Les chrétiens étaient entourés de tentations nom-

[1] Κατανοήσωμεν τοὺς στρατευομένους τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν, πῶς εὐτάκτως, πῶς εὐείκτως. (Clém., *Epist. ad Corinth.*, c. XXXVII.)

breuses dans la Babylone de l'Occident, où affluait, selon l'énergique expression de Tacite, tout ce qu'il y avait d'infamie dans l'univers. Il n'y a pas lieu de s'étonner si, dès la première moitié du second siècle, la piété y avait sensiblement décliné. Hermas, dans l'allégorie du *Pasteur*, est amené par cette situation à se poser comme un austère prédicateur de la repentance. Il reproche à l'Eglise de Rome d'avoir été gagnée par le souci des intérêts matériels [1]; d'avoir cédé aux entraînements du luxe, en négligeant les pauvres pour satisfaire à ses besoins factices [2].

La vie chrétienne a donc subi plus d'une altération. Cependant elle se détache encore sur le fond obscur du paganisme comme la pure clarté de l'aube sur une nuit profonde. Si elle n'est pas partout également fervente, et empreinte de spiritualité, elle a aussi ses héroïques manifestations, et elle n'en est pas moins prise, dans son ensemble, le plus grand des miracles dans ce monde corrompu et amolli. Elle seule a la flamme de l'enthousiasme, la vigueur et la persévérance d'une inébranlable conviction. L'Eglise de l'âge de transition, comme celle qui la précède et celle qui la suit, a le droit de porter devant l'histoire la couronne du martyre.

Néanmoins, plus d'une question de pratique difficile et délicate se posait aux chrétiens de cet âge. Ils se trouvaient placés entre deux dangers; ils pouvaient être entraînés à pactiser avec le monde, ou bien à sortir par

[1] « Vos infirmati a secularibus negotiis tradidisti vos in socordiam. » (Visio III, 11.)

[2] Visio III, 9.

l'ascétisme, non-seulement de la société païenne, mais des conditions générales de la vie humaine. Ignace prévenait les chrétiens de Smyrne contre l'un et l'autre écueil. Il leur dit d'abord de fuir tous les métiers, tous les arts coupables [1]. Il était peu de vocations qui ne fussent à quelque degré souillées par le paganisme, et dans la pratique desquelles on ne fût plus ou moins forcé de lui faire des concessions. La magie et ses sortiléges, comme aussi tout ce qui se rattachait au culte des faux dieux ou aux jeux impurs du théâtre et du cirque, étaient compris dans cette interdiction. Les tendances ascétiques étaient favorisées par le désir de réagir contre la vie païenne. L'ascétisme était dans l'air, en quelque sorte; ceux même qui ne cédaient pas à l'hérésie en subissaient l'influence sans s'en douter. Aussi voyait-on, surtout en Asie Mineure, un certain nombre de chrétiens renoncer aux joies et aux devoirs de la famille, et montrer un orgueilleux mépris pour ceux qui ne les imitaient pas. Ignace se crut obligé de leur rappeler la sainteté du mariage, image de l'union de l'Eglise avec Jésus-Christ, en leur déclarant avec fermeté que l'ascétisme n'est point en lui-même un mérite, et que quand il est accompagné d'orgueil et d'insubordination, il est mortel comme le péché [2].

Nous avons vu avec quelle sagesse l'apôtre saint Paul avait traité le problème de l'esclavage, proclamant l'égalité en droit de tous les chrétiens, mais manifestant

[1] Τὰς κακοτεχνίας φεῦγε. (*Ad Polyc.*, c. II.) Hœfele traduit à tort par : *malas doctrinas.*

[2] Ἐὰν καυχήσηται, ἀπόλετω. (Ignace, *Ad Polyc.*, II.)

une préférence marquée pour la condition libre, tout en distinguant avec soin la sphère sociale de la sphère religieuse. On comprend que les esclaves convertis aient accordé plus d'attention à ses paroles d'émancipation qu'à ses conseils de soumission. Il suffisait d'ailleurs de l'influence générale du christianisme pour réveiller fortement le sentiment de l'égalité et de l'indépendance. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner si un certain nombre d'esclaves pensaient, comme le rapporte Ignace, que l'Eglise était tenue d'acheter leur affranchissement sur les fonds de la communauté [1]. Evidemment, si l'Eglise eût favorisé cette prétention, s'il eût été entendu qu'il suffisait de se convertir pour être affranchi, elle eût soulevé imprudemment la grande question sociale de l'époque. Les esclaves fussent entrés en foule dans son sein ; l'action turbulente de la révolte eût été substituée à l'action lente et infaillible des principes. C'est donc avec une haute raison qu'Ignace rappelle aux esclaves qu'ils peuvent obtenir une liberté meilleure que la liberté extérieure, en se consacrant à la gloire de Dieu [2]. Mais cette liberté meilleure amène toutes les autres libertés ; ce besoin d'affranchissement chez les esclaves chrétiens est un symptôme très-grave, un signe des temps et une prophétie de l'avenir.

Après avoir retracé l'état spirituel des divers Eglises, considérons leur constitution. Celle-ci a subi d'impor-

[1] Μὴ ἐράτωσαν ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ἐλευθεροῦσθαι. Ignace, *Ad Polyc.*, c. II.)

[2] Ὡς εἰς δόξαν θεοῦ πλέον δουλευέτωσαν ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ἀπὸ θεοῦ τύχωσιν. (*Ad Polyc.*, c. II.)

tantes modifications pendant l'âge de transition. S'il est certain que l'organisation monarchique est loin d'y avoir triomphé, il ne l'est pas moins que toutes les pièces de ce savant mécanisme sont créées l'une après l'autre. Rendons-nous compte des circonstances qui favorisaient ces changements, insensibles d'abord, mais dont les conséquences devaient être si graves. La diminution relative de la piété, l'envahissement d'un christianisme nominal et extérieur étaient tout au profit des progrès du système épiscopal, car la liberté dans l'Eglise repose toujours sur la sainteté de ses membres. Le sacerdoce universel des croyants est une fiction partout où la foi n'est pas vivante et personnelle. On était sans doute encore loin des temps où, toute barrière étant abaissée, les multitudes inconverties entreraient de plein droit dans l'Eglise pour y porter un joug de fer. Cependant, malgré la discipline efficace de la persécution, il y avait un certain déclin dans la piété, et les progrès de l'épiscopat correspondaient exactement à ce déclin. Nous avons vu que dans les premiers temps de l'Eglise tous ses membres avaient le droit d'enseigner. Ce droit n'est point abrogé à l'âge de transition, mais il n'est plus exercé comme dans la période précédente. En effet, les dons miraculeux qui avaient accompagné la première effusion du Saint-Esprit deviennent encore plus rares à cette époque qu'au temps de saint Jean. La parole inspirée, le don de prophétie, le langage extatique connu sous le nom de don des langues, toutes ces manifestations extraordinaires de la grâce divine n'apparaissent plus qu'exceptionnellement. Nous en avons une preuve

frappante dans la lettre de Clément à l'Eglise de Corinthe. On sait combien les dons miraculeux y avaient abondé et quel parti en avaient tiré les schismatiques du premier siècle. Certainement ceux du second les eussent exploités dans l'intérêt de leur ambition, s'ils les eussent possédés. Mais Clément ne parle plus que de leur esprit spéculatif et de leur prétention à tout juger avec finesse et sûreté [1]. Nous ne sommes plus évidemment dans la sphère du miracle. Cette diminution des dons extraordinaires du Saint-Esprit donnait une importance croissante à l'enseignement des docteurs et des pasteurs. L'inspiration fonde l'égalité, puisqu'elle saisit aussi bien l'homme ignorant que l'esprit cultivé. Il n'en est plus de même de l'enseignement régulier qui réclame des aptitudes particulières. Si donc tous les chrétiens conservèrent le droit de prendre la parole dans le culte, ce droit dut tomber plus ou moins en désuétude dans plusieurs Eglises. La parole des évêques acquit partout une importance nouvelle.

La persécution poussait les esprits du même côté. Le troupeau dispersé ne retrouvait le sentiment de son unité que dans la personne de ses pasteurs. Nommés par lui, ils étaient ses représentants ; c'est auprès d'eux qu'il cherchait la consolation et le courage aux mauvais jours. L'hérésie, qui, comme un loup introduit dans la bergerie, menaçait d'y détruire la vraie croyance et la vraie piété, rendait sans cesse nécessaire leur intervention directe pour le conseil et l'avertissement. Les

[1] Clément, *Epist. Ad Corinth.*, XLVIII.

faux docteurs étaient habiles, leur argumentation subtile. Ils se couvraient du manteau sacré des Ecritures. Comment les discerner et échapper à leurs piéges sans les directions des pasteurs ? Il fallait donc y recourir tous les jours et faire appel à leurs lumières. Ces pasteurs eux-mêmes, jaloux de la pureté de la doctrine et du salut des âmes, se croyaient appelés dans ces temps périlleux à faire acte d'autorité. Ils déployaient un pouvoir exceptionnel en face de dangers extraordinaires. Ils pratiquaient le fameux adage de l'ancienne Rome, prononcé dans les crises redoutables : *Caveant consules!* Cette autorité, au lieu d'être une dictature temporaire, survivait aux circonstances qui l'avaient motivée, et peu à peu le fait créait le droit. Reconnaissons aussi que l'Eglise eut de grands évêques pendant cette période ; leur influence personnelle contribua aux progrès de leur autorité. Leurs successeurs la reçurent comme un dépôt sacré et considérablement agrandi des mains sanglantes de ces courageux martyrs, et ils recueillirent sans peine le fruit de ces saintes vies et de ces morts triomphantes.

Toutefois ces circonstances n'auraient pas réussi à fonder l'épiscopat si la doctrine apostolique avait conservé sa pureté au sein de l'Eglise, si la distinction entre l'ancienne et la nouvelle alliance avait été maintenue avec rigueur. Malheureusement on pouvait déjà constater plus d'une altération de l'orthodoxie des premiers temps. Nous avons vu en particulier que si le salut gratuit était encore enseigné, on apportait bien des restrictions à sa pleine gratuité. Les Pères apostoliques présentaient le christianisme plutôt comme une loi que

comme une grâce. Or, le point de vue légal est étroitement lié au point de vue sacerdotal, parce qu'il efface la grande et capitale distinction entre les deux alliances. Nous en avons une preuve frappante dans la lettre de Clément de Rome ; il est beaucoup trop disposé à admirer la hiérarchie de la théocratie [1]. Les moindres déviations doctrinales ont toujours un contre-coup immédiat dans l'organisation ecclésiastique ; celle-ci les révèle comme l'aiguille d'une horloge marque sur le cadran le plus léger désordre du mécanisme intérieur.

Il faut bien se garder d'exagérer ces déviations pour ce qui concerne l'organisation de l'Eglise à l'âge de transition. Nous sommes encore loin de l'épiscopat d'Irénée et de Cyprien, lors même que nous sommes sur la pente qui conduit à eux. Il est notoire tout d'abord que nous n'avons pas encore une mère Eglise constituée, effaçant toute distinction entre les Eglises particulières et leur imposant le joug de l'unité extérieure. Au lieu d'une catholicité pétrifiée, nous avons une chrétienté vivante, c'est-à-dire un organisme religieux dont les membres ne sont point enchaînés les uns aux autres par un lien officiel, mais n'en sentent pas moins que le même sang circule en eux et que la même séve les pénètre. Il n'y a point trace à cette époque de conciles ou de synodes. Chaque Eglise se régit souverainement elle-même. Mais cette indépendance n'est pas un isolement égoïste. La solidarité est d'autant plus sentie qu'elle est moins forcée. Ignace et Polycarpe donnent des conseils

[1] Clément, *Epist. ad Corinth.*, XLI-XLV.

à l'Eglise de Philippes et à l'Eglise de Smyrne sans autre droit que celui de leur amour chrétien. Clément de Rome s'adresse au même titre à l'Eglise de Corinthe. Il ne prend pas le ton du commandement ; il ne promulgue aucun décret. C'est un frère qui parle à ses frères. Ceux-ci lui ont demandé un avis ; il le donne avec la plus grande modération de langage. Il cherche à les persuader, mais il ne tranche point la question par un coup d'autorité. Il pousse l'humilité si loin que, quand il adresse un avertissement aux Corinthiens, il en prend immédiatement sa part. « Demandons, dit-il, le pardon et l'indulgence divine pour toutes les fautes auxquelles nous avons été entraînés par les suggestions du malin. Ceux qui ont été les chefs du schisme doivent regarder à la communauté de l'espérance qui réunit tous les chrétiens. Le Dieu de l'univers n'a besoin de rien, il ne veut qu'une chose, c'est que le pécheur se confesse à lui [1]. » Pour montrer plus clairement encore aux Corinthiens qu'il ne fait point acte d'autorité, Clément ajoute : « L'admonition mutuelle est bonne et salutaire [2]. » Il reconnaît par ces mots que ceux auxquels il écrit ont un droit de réprimande fraternelle égal au sien. Il faut toutes les illusions de l'esprit de parti pour prétendre que l'Eglise de Rome eût alors une primauté quelconque. On ne saurait produire un seul texte à l'appui de cette hypothèse. Nous ne nions pas que cette grande Eglise n'ait eu une influence notable. Sa position, son origine, son histoire, son importance

[1] Clément, *Epist. ad Corinth.*, LI, LII.
[2] Ἡ νουθέτησις ἣν ποιούμεθα εἰς ἀλλήλους καλή ἐστιν. (*Id.*, LVI.)

l'expliquent suffisamment. Cette influence devait avoir un rayon assez étendu. Aussi Hermas demande-t-il que ses révélations soient envoyées de Rome à d'autres Eglises [1]. Mais on ne peut tirer de cette recommandation aucune conséquence à l'appui d'une primauté ecclésiastique. Il n'y a pas même trace de la distinction entre les Eglises apostoliques, c'est-à-dire fondées par les apôtres, et les autres Eglises, parce que, directement ou indirectement, toutes se rattachent à eux par leur origine. S'il est fait mention dans la lettre de Pline de quelques Eglises de campagne, elles ne sont pas en assez grand nombre pour être distinguées des Eglises de ville.

Pour ce qui concerne l'organisation dans le sein de chaque communauté, il est incontestable que l'ancien système presbytérien est encore en vigueur. Il n'y a que deux degrés dans la hiérarchie ecclésiastique: les anciens ou évêques, puis les diacres. « Notre péché serait grand, dit Clément, si nous rejetions de l'épiscopat ceux qui ont exercé leur charge saintement et d'une manière irréprochable. Heureux les anciens, — ajoute-t-il, parlant d'hommes revêtus de la même charge et montrant par là l'identité des deux noms, — heureux les anciens nos devanciers qui ont obtenu une mort fructueuse et parfaite ; car ils n'ont pas à craindre qu'on les chasse de la place qu'ils occupent [2]. » L'épître de Polycarpe

[1] Κλήμης δὲ πέμψει εἰς τὰς ἔξω πόλεις. (*Past. Herm.*, Visio II, 4. Le texte latin d'Hœfele porte cette adjonction : *Illi autem permissum est.* « Cela lui est confié; » en d'autres termes, « cela entre dans sa charge. » Le texte de Dressel n'a point ces mots, qui sont une glose sacerdodale.

[2] Ἁμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἐστι, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως προσ-

est non moins explicite sur l'identité du pasteur et de l'ancien. Il ne connaît que les anciens et les diacres [1]. Le *Pasteur d'Hermas* tient le même langage. Il parle des anciens qui président sur l'Eglise [2], et dans un autre passage, des évêques qui président les Eglises et des diacres qui vaquent à leur service [3]. Les diacres, comme les évêques ou anciens, arrivent à leurs charges par l'élection. Clément déclare qu'ils doivent avoir l'assentiment de toute l'Eglise, même quand ils ont été choisis par les apôtres [4].

A côté des diacres se trouvaient des diaconesses dont le ministère de charité n'est pas clairement défini [5]. Du reste, l'élément laïque a encore ses droits ; il n'est pas nécessaire d'être ancien pour porter la parole devant l'Eglise. « Ces choses, est-il dit à Hermas, qui n'avait aucune charge spéciale, ne sont pas révélées pour toi seul, mais tu dois les démontrer à tous [6]. »

Toutefois, si l'ancienne organisation subsiste encore, nous touchons au moment où elle va être sérieusement modifiée. Si en droit il y a identité entre l'évêque et l'ancien, en fait, l'un des anciens commence à prendre

ενέγκοντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν· μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι. (Clément, *Ad Corinth.*, XLIV.)

[1] Polyc., *Ad Philipp.*, V, VI.

[2] Σὺ δὲ ἀναγγελεῖς τοῖς πρεσβυτέροις τῆς ἐκκλησίας. (Visio II, 4.) « Nunc itaque vobis dico qui præestis ecclesiæ. » (Visio III, 9.)

[3] « Episcopi præsides ecclesiarum; diaconi præsides ministeriorum. » (Simil. IX, 25-31.)

[4] Συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης. (Clément, *Ad Corinth.*, XLIV.)

[5] Il est parlé dans le *Pastor Hermas* de la diaconesse Graptè (Visio II, 3.)

[6] « Ut omnibus demonstres ea. » (*Id.*, Visio IV, 3.)

une prépondérance marquée et à devenir le président du conseil d'une manière permanente. Cette révolution ne s'opère pas tout d'un coup; elle n'est pas partout également avancée. Ignace en a été l'instigateur le plus puissant. Il n'est pas nécessaire, pour le reconnaître, de recourir aux interpolations dont on a surchargé ses lettres. Il a favorisé le système épiscopal, comme cela était possible au commencement du second siècle; ce n'est pas à lui, c'est à son interpolateur qu'il faut attribuer l'idée d'une succession apostolique organisée, et la prétention d'assimiler l'évêque à Jésus-Christ[1]. Ignace ne se prononce nulle part d'une manière catégorique sur la différence de l'ancien et de l'évêque, mais il met à part l'un des anciens auquel il donne le nom d'évêque. Il insiste, du reste, bien moins sur la charge que sur la manière dont elle est remplie, bien moins sur le droit que sur le devoir. Au fond, le droit pour lui est dans la pratique du devoir, et c'est pourquoi il élève si haut l'idéal de l'évêque chrétien, « de cet athlète de Dieu » toujours prêt au combat et portant le fardeau des douleurs de son Eglise. Si celle-ci ne doit rien faire sans lui, il lui rappelle que lui-même doit reconnaître une sorte d'épiscopat supérieur dans la direction de Dieu[2]. Il doit se conformer toujours à sa volonté sainte. Néanmoins Ignace, dans sa préoccupation exclusive de l'unité, place l'Eglise beaucoup trop

[1] Voir la note K de la fin du volume.

[2] Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμῖν. (*Ad Polyc.*, I, 3.) Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ Σμύρνης μᾶλλον ἐπεσκοπημένῳ ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυριοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. (*Ad Polyc.*, I.)

sous la tutelle du pasteur ; il exagère son autorité. S'il avait prévu le parti que l'on tirerait de ses conseils, il eût peut-être employé un langage plus mesuré. Il ne savait pas que l'on devait transformer en titre juridique tout ce qu'il avait dit pour exciter l'évêque à la sainteté, et que l'on détournerait au bénéfice de la charge ce qui était destiné à encourager la pratique du devoir. Du reste, le fait qu'on ait précisément choisi Ignace pour lui attribuer les théories épiscopales prouve suffisamment qu'il a travaillé d'une manière efficace à fortifier outre mesure l'autorité ecclésiastique au détriment de la liberté et de l'égalité des chrétiens. Mais il ne faut jamais oublier qu'il a tenu le gouvernail dans des jours de tempête, et qu'il n'est pas étonnant qu'il l'ait tenu avec une indomptable fermeté.

A Rome, la tendance cléricale fut sans doute favorisée par l'impression qu'y produisit le schisme de Corinthe. La persécution sévit alors avec moins de fureur en Italie qu'en Asie Mineure ; l'hérésie n'y fut ni si répandue, ni si dangereuse ; aussi le système épiscopal y fut-il plus lentement élaboré ; mais il est bien près de se formuler et de triompher vers la fin de l'âge de transition. Le *Pasteur d'Hermas* témoigne d'une crise intérieure et d'un changement prochain. On sent que s'il y a identité légale entre les anciens et les évêques, l'organisation monarchique est à la veille de triompher. On lui résiste encore, et chose remarquable, c'est dans les rangs des chrétiens les plus rigides que cette résistance se manifeste. L'auteur du *Pasteur d'Hermas* se plaint de ce que les anciens de l'Eglise ambitionnent les premières

places [1]. Il dit ailleurs que ceux qui gardent les commandements de Dieu trouvent leur bonheur et leur vie dans l'obéissance, et non dans la prééminence [2]. Ceux-là, au contraire, sont insensés qui combattent pour cette prééminence [3]. Il est fait allusion, dans ces passages, à de graves dissentiments, et nous serions disposé à croire qu'il s'agissait alors à Rome de savoir si l'ancienne égalité entre les anciens et les évêques serait maintenue ou si l'évêque l'emporterait et gouvernerait seul l'Eglise. Le *Pasteur d'Hermas* donne à entendre, dans une très-belle image, que ces progrès du système monarchique coïncidaient avec l'affaiblissement de la vie chrétienne; il nous montre l'Eglise assise sur la chaire épiscopale « par la raison que quiconque est malade s'assoit à cause de sa faiblesse [4]. »

Une Eglise fit exception encore assez longtemps à cet affaiblissement de la liberté chrétienne : c'est celle d'Alexandrie. Pendant plus d'un siècle, elle conserva l'organisation presbytérienne; les anciens choisissaient leur patriarche, et nulle consécration épiscopale n'était nécessaire [5]. Mais cette Eglise était en dehors du cou-

[1] « Amatis primos consessus. » (Visio III, 9.)

[2] « Vita eorum in mandatis consistit, non in principatu. » (Simil. VIII, 7.)

[3] Insipientes sunt qui habent inter se æmulationem de principatu. » (*Idem.*)

[4] « Quare ergo super cathedram sedebat, volebam cognoscere, domine. — Respondit : Quoniam omnis infirmus super cathedram sedet propter infirmitatem suam. » (Visio III, 11.)

[5] « Alexandrini usque ad Heraclam Dyonisium presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum episcopum nominabant, quomodo si exercitus imperatorem faciant. » (Hieronym., op. II, 220.)

rant général de l'époque, et, malgré quelques résistances, le système contraire devait triompher ; il avait mûri dans l'ombre pendant l'âge de transition ; il n'y avait plus qu'à tirer quelques conclusions et à rédiger quelques formules pour qu'il fût consacré définitivement.

Le culte n'a pas subi d'importantes modifications depuis saint Jean. Il tend à perdre de sa liberté première, sans prendre néanmoins le caractère liturgique et officiel qu'il revêtira plus tard. La partie de la lettre de Pline le Jeune à Trajan, qui le concerne, est un document d'une haute valeur qui nous en donne un fidèle tableau. « Ils m'ont affirmé, dit Pline en parlant des témoins qu'il avait soumis à la torture, qu'ils avaient l'habitude de se réunir à un jour marqué avant le lever du soleil, et qu'alors ils célébraient le Christ comme leur Dieu, dans des chants alternés, et se liaient ensuite, par un serment, non dans l'intention de commettre quelque crime, mais au contraire, d'éviter les vols, les tromperies et les adultères, l'infidélité et le crime de nier un dépôt confié. Après quoi ils ont coutume de se disperser ; puis ils se réunissent de nouveau pour prendre leur repas, qui se compose d'aliments simples, qui n'ont rien d'abominable. Ils ont cessé de le faire depuis mon édit, qui interdisait, d'après ta volonté expresse, les sociétés secrètes [1]. » Nous sommes autorisés à con-

[1] « Stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere... rursusque coeundi ad capiendum cibum promiscuum tamen et innoxium. » (Pline, lib. X, ep. XCVIII.)

clure, du silence de Pline, qu'il n'existait pas encore d'édifices consacrés au culte, et que l'idée d'un sanctuaire était complétement étrangère à l'Eglise. En élevant des temples elle n'eût pu se dérober aux poursuites constantes des magistrats romains et à la haine du peuple.

Le choix d'un jour spécial dans la semaine pour adorer Dieu en commun était devenu un usage général. L'épître attribuée à Barnabas nous apprend que ce jour était précisément le dimanche ou le premier jour de la semaine. « Nous consacrons à la joie, dit-il, le premier jour dans lequel Jésus est ressuscité des morts [1]. » Il n'était pas possible de mieux exprimer l'idée chrétienne du dimanche; son observance n'est point une prescription légale, c'est un privilége. L'Eglise a choisi librement ce jour pour le consacrer à la joie d'avoir un Sauveur ressuscité. Elle pense si peu substituer le dimanche au sabbat, que les deux jours sont mis à part par un grand nombre de chrétiens.

Du reste, on n'attribue point au dimanche une sainteté particulière. Ignace exprime le regret que l'on ait abandonné l'ancienne coutume de célébrer le culte tous les jours, et il voudrait qu'on y revînt [2]. Plus tard, mais encore dans cette période, deux jours de la semaine, le mercredi et le vendredi, furent consacrés au jeûne, en souvenir des souffrances de Jésus-Christ. On les nommait *stations*, nom symbolique qui rappelait la vigilance du

[1] Διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδοὴν εἰς εὐφροσύνην ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν. (Barnab., *Ep.*, c. XV.)

[2] Πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν. (Ignat., *Ad Ephes.*, II.)

soldat romain sous les armes, alors qu'il montait sa faction en présence de l'ennemi [1]. « Nous les appelons stations, dit saint Ambroise, parce qu'en demeurant debout, nous repoussons les assauts de l'adversaire [2]. » Quant aux fêtes annuelles, celle de Pâques était généralement célébrée depuis saint Jean. La discussion entre l'Orient et l'Occident sur le jour où il fallait la commencer n'a éclaté que dans le cours de la période suivante. Il est probable que la célébration de la Pentecôte remonte à l'âge de transition, car l'usage en est généralement établi dès le milieu du second siècle.

Pline distingue deux services différents dans le culte chrétien. Le premier avait lieu à l'aube du jour, parce que le Christ était ressuscité à cette heure matinale [3]. Le second se célébrait le soir. Le culte du matin consistait en prières et en chants, puis en exhortations mutuelles [4], qui sans nul doute étaient précédés par la lecture de l'Ecriture sainte. Déjà l'usage des chœurs qui se répondent avait été introduit, car Pline parle des chants alternés à la louange de Jésus-Christ. En tout cas, il est certain que l'assemblée prononçait un *amen* collectif après chaque prière. Pline nous apprend que dès cette haute antiquité, des cantiques célébrant Jésus-Christ comme Dieu avaient été composés. Son témoignage est confirmé par celui de l'auteur inconnu, mais

[1] « Quid est statio? — Et dixi : Jejunium. » (*Hermas Pastor*, Simil. V, 1.)

[2] « Quod stantes in eis inimicos insidiantes repellamus. » (Ambrosii Sermo XXV. Augusti, *Archæologie*, III, 32.)

[3] Harnack, *Chistlichgemeinde Gottesdienst*, p. 220.

[4] C'est ainsi qu'il faut entendre les mots : *seque sacramento obstringere*, qui se rapportent également à l'engagement du baptême.

très-ancien, qui combattit l'hérétique Artémon ; il affirme que, dès les premiers temps, les chrétiens avaient écrit des hymnes à la gloire du Verbe [1].

Le culte du soir était consacré aux agapes, suivies de la célébration de la cène. L'interdiction de Pline paraît avoir porté spécialement sur les agapes. De pareilles assemblées devaient être en effet particulièrement suspectes au proconsul. On sait que certaines associations d'amitié s'étaient formées en Grèce, qui ressemblaient beaucoup aux agapes, puisqu'elles avaient institué des repas communs. Trajan avait ordonné de les surveiller de très-près dans le Pont, pour voir si elles ne cachaient pas un but politique, et de les interdire ailleurs [2]. Les agapes rentraient évidemment dans la catégorie des associations interdites, et le décret de Pline s'explique de lui-même. Mais si les chrétiens renoncèrent facilement aux agapes, ils ne pouvaient abandonner la célébration de la cène. Ils la conservèrent, mais en la séparant de l'agape. C'est ainsi que la communion rentra dans le culte ordinaire, et en fit partie intégrante [3].

Ce changement devait nécessairement accroître l'importance sacramentelle de l'eucharistie. Les idées superstitieuses qui s'y rattachèrent plus tard étaient néanmoins encore loin d'avoir pénétré dans l'Eglise. La sainte cène n'était point considérée comme un sacrifice, mais comme le repas de l'amour chrétien et le mémorial de la rédemption. Quand Ignace s'écrie, dans son lan-

[1] Τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ὑμνοῦσι θεολογοῦντες. (Eusèbe, *H. E.*, V, 28.)
[2] Pline, *Epist.*, liv. X, ep. xciv.
[3] Harnack, ouvr. cité, p. 230, 236.

gage énergique et passionné : « Je veux le pain de Dieu, qui est la chair de Jésus-Christ; je veux le breuvage de son sang, qui est un amour immortel[1], » il exprime le désir, non pas de l'eucharistie, mais du martyre qui doit créer entre lui et le divin Crucifié une communion absolue. Pour faire remonter les idées sacramentelles à cette époque, on s'est appuyé sur un passage de la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens, où il dit qu'il faut accomplir, en leur temps et avec ordre, les divers actes du service divin et apporter les offrandes sans confusion, chacun rendant grâce à Dieu dans son rang, comme cela se faisait à Jérusalem, « non pas en tout lieu, mais à l'autel du lieu saint et par les mains des sacrificateurs[2]. » On a vu une assimilation complète entre l'ancien et le nouveau culte, dans cette invocation du rituel mosaïque, tandis qu'il n'est rappelé que comme modèle d'ordre et de bienséance. Evidemment, il n'y a aucune application possible au culte chrétien dans l'ordonnance de ne sacrifier qu'à Jérusalem et dans le temple. Quant aux offrandes mentionnées par Clément, il ne faut point entendre par là le sacrifice eucharistique, mais uniquement les offrandes charitables de l'Eglise pour les pauvres. Pendant longtemps la coutume a existé de déposer aux pieds des évêques ou anciens les dons destinés aux indigents, comme les chrétiens de Jérusalem avaient déposé les leurs aux pieds des apôtres. Les simples chrétiens apportaient ces offrandes, et les évêques les distribuaient, et ainsi chacun avait son rôle

[1] Ignat., *Ad Roman.*, c. IV.
[2] Κατὰ καιροὺς τὰς προσφοράς. (Clément, *Ad Corinth.*, c. XL, XLI.)

déterminé, qu'il devait conserver avec soin, pour que tout se fît avec ordre [1]. Au temps de Clément, l'agape précédait la cène ; c'était à ce moment que les offrandes de l'Eglise étaient apportées. Le pain et le vin de la cène étaient pris sur la table même de l'agape; ils faisaient donc partie de ces offrandes de charité. Tant que la communion était liée à l'agape, l'idée de sacrifice était associée à la seconde et non à la première. Il n'en fut plus de même quand la sainte cène fut isolée du repas d'amour fraternel et reléguée dans le culte. On lui appliqua involontairement l'idée de sacrifice; en même temps qu'elle rappelait l'immolation du Christ, elle était une offrande de l'Eglise. On était ainsi conduit à dénaturer l'idée si simple et si belle de l'Eucharistie primitive. A une autre époque, quand la notion du salut gratuit sera encore plus voilée, on en viendra à accorder à ce sacrifice une valeur expiatoire, jusqu'à ce qu'enfin il soit considéré comme un renouvellement de l'immolation du Calvaire. Mais on était bien loin de ces tristes erreurs au temps de Clément ; la cène était encore rattachée à l'agape, et elle conservait son caractère primitif.

Le baptême garde également sa vraie signification chez les Pères apostoliques. Ignace le rattache étroitement à la foi. « Que votre baptême, écrit-il aux Ephésiens, demeure votre armure, » et il montre immédiatement de quelles armes cette armure se compose. « Que la foi soit votre casque, l'amour votre lance et la patience

[1] Voir les *Constit. apostol.*, II, c. XXVII. — Voir l'excellent opuscule d'Hœfling, *Die Lehre der altesten Kirche von Opfer*, p. 87; Erlangen, 1851.

votre cuirasse [1]. » Ainsi le baptême est à ses yeux le signe de la foi, de l'amour et de la patience; il est le symbole des vertus chrétiennes, il ne se conçoit pas sans elles. Il n'a donc aucune valeur intrinsèque et ne communique pas la grâce, à moins qu'on ne prétende que la foi, l'espérance et la charité coulent dans l'âme avec l'eau qui arrose le corps. Si le baptême représente l'armure chrétienne, il ne doit être donné au combattant qu'au moment où il entre dans la lice. Il n'appartient qu'à celui qui peut croire, espérer et aimer. Ce texte est plutôt contraire au baptême des enfants qu'il ne lui est favorable. Pourtant déjà, à la fin de cette période, l'idée sacramentelle commence à envahir l'Eglise. Elle n'est pas définie exactement, mais elle y pénètre comme une influence subtile. On donne une importance exagérée au symbole. Dans le *Pasteur d'Hermas*, l'Eglise est représentée comme une tour fondée sur l'eau, c'est-à-dire sur le baptême, « parce que la vie du chrétien est sauvée par l'eau [2]. » Le baptême est aussi désigné comme le sceau divin de la rédemption. « L'eau, est-il dit, dans laquelle descendent les hommes condamnés à la mort, cette eau est le signe du Fils de Dieu [3]. » Il y a dans ces mots une dangereuse réminiscence de la circoncision juive. Le *Pasteur d'Hermas* nous prouve cependant, d'une manière irréfragable, que le

[1] Τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα, ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία. (Ignat., *Ad Polyc.*, c. III.)

[2] « Vita vestra per aquam salva facta est. » (*Pastor Hermas*, Visio III, 3.)

[3] « Illud autem sigillum aqua est, in quam descendunt homines morti assignati. » (*Pastor Hermas*, Simil. IX, 16.)

baptême des adultes était encore la règle des Eglises. « Quand nous descendons dans l'eau, dit-il, et que nous recevons la rémission des péchés, nous promettons, par notre repentance, de ne plus vivre dans le péché [1]. » Un tel baptême ne peut concerner les enfants. Quant à la forme de ce sacrement, ces citations du *Pasteur d'Hermas* nous apprennent qu'il était administré par immersion. On se bornait à la formule abrégée : on le donnait au nom du Seigneur [2], et le néophyte faisait profession de renoncer au péché.

Nous avons terminé l'histoire du premier siècle et celle de la période de transition qui précède et prépare la formation du catholicisme. A la grande époque apostolique, nous avons vu succéder une époque grande encore par la foi, par le zèle, par le martyre, mais pauvre en connaissances, incapable de saisir l'enseignement du Maître, embarrassée d'un trop riche héritage, qu'elle lègue à ses successeurs amoindri ou mélangé d'éléments étrangers. Des hommes plus puissants vont paraître sur la scène; quelques-uns d'entre eux, surtout ceux qui seront fils de l'Orient et de la culture grecque, remonteront par delà les Pères apostoliques aux Pères véritables de la religion chrétienne, aux grands témoins du premier siècle, et arrêteront l'Eglise sur la pente du judéo-christianisme. Mais d'autres, fils de l'Occident, nourris du lait de la louve romaine,

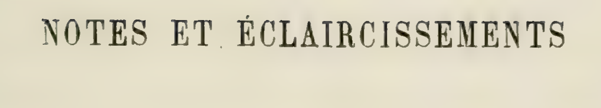
[1] « Alia pœnitentia non est, nisi illa, cum in aquam descendimus et accipimus remissionem peccatorum nostrorum ulterius non peccare, sed in castitate permanere. » (Mandat. IV, 3.)

[2] « Baptizare in nomine Domini. » (Visio III, 7.)

esprits plus énergiques qu'étendus, plus ardents qu'intelligents, eux aussi héros de la foi et martyrs, continueront l'œuvre des Ignace et des Hermas. Les grands hérétiques vont aussi paraître, et, sans le savoir, ils seront les meilleurs auxiliaires de la réaction romaine contre l'Orient, car celle-ci profitera de tout l'effroi qu'ils inspireront.

Les questions déjà soulevées vont être reprises, mais dans un cadre élargi, avec des moyens plus efficaces et des combattants plus énergiques. L'âge de transition n'a été qu'un prologue; le drame commence; mais tous les fils de l'action se retrouvent dans l'époque dont nous avons tracé le tableau. Nous pouvons désormais en suivre d'un regard assuré les émouvantes péripéties ; tous les champions qui sont en présence nous sont connus : depuis l'empereur armé du décret de Trajan qui déclare illicite la religion du Christ, jusqu'au gnostique en possession d'un dualisme perfectionné; depuis le docteur oriental qui sait maintenant qu'il peut puiser ses preuves dans le trésor de la culture antique, jusqu'au chrétien de Rome qui profite de la lassitude de l'Eglise pour s'asseoir sur la chaire épiscopale. L'époque des Origène et des Tertullien, des Valentin et des Irénée, l'époque des grandes persécutions nous est tout entière expliquée par l'époque antérieure; nous n'avons plus qu'à en retracer l'histoire. Au travers de toutes les fluctuations de la pensée chrétienne nous reconnaîtrons l'unité du plan divin qui veut que l'Eglise reconquière par l'expérience la vérité qu'elle possède comme révélation. Si Dieu permet les écarts et les défaillances de la liberté,

c'est à la condition de relever son peuple de toutes ses chutes et de le ramener au droit chemin après chaque détour, mûri par ses fautes, parce qu'il sait ce qu'elles lui ont coûté. C'est ainsi qu'il réunit pour lui les bienfaits de la grâce et les bénédictions du travail.



NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS.

—

Note A. — *Sur la prétendue deuxième captivité de Paul.*

Un grand nombre d'écrivains, soit anciens, soit modernes, ont admis une seconde captivité de l'apôtre Paul. Eusèbe [1] et Jérôme [2] lui donnent l'appui de leur témoignage. Parmi les modernes, Néander (*Pflanz.*, I, 538) partage leur opinion. Nous ne saurions l'admettre, et nous adoptons à cet égard les vues de M. Reuss [3] et de Wieseler [4]. Nous nous attacherons à la réfutation de Néander, qui a présenté avec une grande habileté tous les arguments en faveur de la seconde captivité de Paul. Le savant historien n'accorde pas beaucoup d'importance au témoignage d'Eusèbe ainsi conçu : Τότε μὲν οὖν ἀπολογησάμενον αὖθις ἐπὶ τὴν τοῦ κηρύγματος διακονίαν λόγος ἔχει στείλασθαι τὸν ἀπόστολον, δεύτερον δ᾽ ἐπιβάντα τῇ αὐτῇ πόλει, τῷ κατ᾽ αὐτὸν τελειωθῆναι μαρτυρίῳ. Ἐν ᾧ δεσμοῖς ἐχομένος τὴν πρὸς Τιμ.. δευτέραν ἐπιστολὴν συντάττει. « Le bruit court qu'après avoir présenté sa défense, l'Apôtre partit pour continuer sa mission apostolique, qu'il revint une seconde fois à Rome pour y subir le martyre. Il aurait écrit alors, étant dans les liens, sa seconde lettre à Timothée. » Eusèbe, comme on le voit, n'est point affirmatif. Il se borne à dire : *Le bruit court.* Il n'est que l'écho d'une tradition dont il n'assume pas la responsabilité. Cette tradition se rattache évidemment au fameux passage de Clément de Rome, dans son épître aux Corinthiens. Il est ainsi conçu : Παῦλος δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου. « Paul

[1] Eusèbe, *H. E.*, II, 21. — [2] Hieronym., *In Esaiam*, XI, 14.

[3] *Geschichte der Heilig. Schr. N. T.*, p. 125. *Revue de Théologie*, 2e vol., 3e livraison, p. 150.

[4] Wieseler, *Chronol. des ap. Zeit.*, p. 521.

ayant prêché la justice dans le monde entier et étant venu au terme de l'Occident et ayant subi le martyre sous les empereurs, est ainsi sorti de ce monde [1]. » Ce passage paraît concluant à Néander. Il insiste fortement sur l'expression : *le terme de l'Occident.* Elle lui paraît désigner l'Espagne, où Paul déclarait vouloir annoncer l'Evangile d'après Rom. XV, 24. Cette dernière déclaration ne paraît pas à Néander une preuve irrécusable, car il admet comme nous que Paul, quoique apôtre, pouvait former un projet et se voir empêché de le réaliser. Mais en la combinant avec le témoignage de Clément, il en tire la conclusion qu'effectivement Paul put réaliser son dessein. Mais il s'agit de savoir si vraiment le passage de Clément a la signification qu'on lui prête. Wieseler a très-bien montré que le texte porte des traces d'interpolations évidentes et qu'on ne peut s'y fier avec une entière sécurité. Ensuite le ton de Clément dans cette portion de sa première lettre aux Corinthiens, n'est pas celui de l'historien, mais celui de l'orateur qui parle par hyperboles. Quand il dit que Paul a annoncé l'Evangile dans le monde entier, il n'a pas la prétention d'être pris à la lettre et d'affirmer que Paul a été en Gaule et en Bretagne. Clément est non moins hyperbolique en parlant du *terme de l'Occident.* Rome n'était-elle pas la métropole du monde occidental? Annoncer l'Evangile à Rome, n'était-ce pas l'annoncer à tout l'Occident? L'expression vague d'Eusèbe déjà citée, ὁ λόγος ἔχει, prouve que de son temps on ne se croyait pas permis de prendre littéralement le passage de Clément. Il ne nous semble pas nécessaire de recourir à l'explication trop ingénieuse, selon nous, de M. Reuss, qui voit dans ce passage une image hardie et poétique, une comparaison de la carrière apostolique de Paul à la carrière du soleil [2].

L'autre preuve invoquée par Néander est empruntée à l'exégèse.

1 Clément, *Ep. ad Corinth.*, c. V.

2 On invoque encore un fragment du canon de Muratori, ainsi conçu : « Sed profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis. » (Bunsen, *Analecta antenicæna*, I, 139.) Mais il n'est pas possible de tirer des conclusions un peu certaines d'un texte si mutilé. On n'en peut inférer qu'une chose, c'est qu'à une époque déjà reculée, la tradition d'un voyage de Paul en Espagne circulait dans l'Eglise. Elle se fondait évidemment sur le passage Rom. XV, 24. Le passage de Denys de Corinthe, cité par Eusèbe (*H. E.*, II, 21), qui porte que Pierre et Paul ont fondé l'Eglise de Corinthe, puis sont venus à Rome ensemble (ὁμοίως) n'a évidemment aucune valeur historique.

Il s'appuie sur la seconde lettre à Timothée, où Paul semble parler de sa délivrance (2 Tim. IV, 16). Rien ne nous contraint d'admettre cette explication, puisque la délivrance dont parle l'Apôtre peut très-bien s'entendre du bon effet produit par sa première comparution devant le tribunal impérial. Néander prétend que la manière dont Paul signale les hérésies d'Ephèse, suppose un récent voyage (2 Tim. II, 17). Mais on sait combien dans les commencements de sa captivité il lui était facile d'avoir des informations exactes et fréquentes sur l'état des Eglises. La raison la plus plausible invoquée par Néander, est tirée de quelques traits embarrassants de l'épître, qui semblent indiquer un voyage récent de l'Apôtre en Asie Mineure. Ainsi il demande son manteau et ses papiers oubliés chez Carpus à Troas (2 Tim. IV, 13). Mais ce trait peut se rapporter au voyage de Troas dont parlent les Actes (Actes XX, 5). Les papiers pouvaient être nécessaires à Paul pour son procès, et il n'avait peut-être pas eu d'occasion jusqu'alors de les faire venir. Quand il dit qu'il a laissé Trophime malade à Milet (2 Tim. IV, 20), cela n'indique pas nécessairement qu'il y ait passé lui-même. Ne peut-on pas supposer avec Wieseler que Trophime accompagnait Paul dans son voyage d'Asie Mineure à Rome, et que quand les voyageurs s'arrêtèrent à Myre, en Lycie (Actes XXVII, 5), ville très-voisine de Milet, Trophime fut contraint par la maladie de s'arrêter et se rendit à Milet? Si Paul en parle dans sa deuxième lettre à Timothée, c'est probablement qu'il avait besoin de son témoignage pour l'instruction de son procès; c'est par la même raison qu'il parle d'Eraste demeuré à Corinthe (2 Tim. IV, 20), car celui-ci, qui d'après Rom. XVI, 23, était l'un des économes des biens de la ville, pouvait lui rendre dans ce procès de précieux services. Quant aux raisons tirées par Néander de la date de la première épître à Timothée, et de celle de la lettre à Tite, nous les avons écartées d'avance en justifiant l'hypothèse d'un voyage de Paul en Europe, pendant son séjour à Ephèse. Nous avons également écarté l'objection tirée du développement des hérésies d'Asie Mineure, en prouvant l'ancienneté de ces hérésies par le discours d'adieu de Paul à Milet. Ainsi, aucune des raisons en faveur d'une seconde captivité de Paul, n'est décisive. Nous avons deux motifs sérieux pour rejeter cette hypothèse : 1° la difficulté d'admettre que Paul ait pu obtenir un jugement régulier de Néron, après l'effroyable persécution rapportée par Tacite; 2° le peu de

probabilité que les faits principaux de la première captivité, comme l'appel à César, se soient répétés d'une manière identique dans la seconde.

Note B. — *Des épîtres de saint Paul.*

Nous admettons la pleine authenticité de toutes les épîtres mises sous le nom de Paul, à l'exception de l'épître aux Hébreux, que nous attribuons à Apollos. Il en est d'abord qui ne font question pour personne ; les épîtres aux Galates et aux Romains, comme celles aux Corinthiens, sont à l'abri du doute. Baur lui-même en reconnaît l'authenticité. Les deux épîtres aux Thessaloniciens ont été l'objet de quelques attaques. On leur reproche d'être insignifiantes, de manquer d'un intérêt spécial, et d'exposer sans motif des vues prophétiques détaillées [1]. Nous avons déjà répondu à la seconde objection en montrant que l'exaltation maladive de quelques chrétiens de Thessalonique, qui, sous prétexte d'attendre le retour de Jésus-Christ, se livraient à la paresse, réclamait de Paul des développements étendus sur la prophétie. Il s'agissait, pour lui, de prévenir l'un des abus de sa doctrine les plus graves. Quant à l'objection tirée du manque d'intérêt et d'originalité de cette épître, — objection présentée par Baur d'une manière générale pour toutes les petites épîtres de l'Apôtre, — nous la repoussons absolument. On ne peut discuter une impression. Nous invoquons le témoignage de la conscience chrétienne. L'épître aux Ephésiens est rejetée par le même critique, à cause de sa ressemblance avec l'épître aux Colossiens [2]. Mais M. Reuss a établi parfaitement que cette ressemblance n'est pas si complète qu'on veut bien le supposer (*Geschichte H. Schr. N. T.*, p. 102). Il n'est pas étonnant que l'Apôtre, écrivant à des Eglises placées dans des circonstances analogues, leur ait adressé les mêmes conseils. Baur invoque contre l'authenticité de ces épîtres une certaine tendance gnostique qu'il croit reconnaître chez l'auteur [3]. Il qualifie ainsi les développements métaphysiques de la doctrine sur la personne de Jésus-Christ ; il tire un grand parti du mot πλήρωμα (Col. I, 20). Mais le fond de la doctrine exposée dans ces lettres est tout ce qu'il y a de plus opposé au dualisme gnostique et à l'émanatisme ; Jésus-Christ n'est pas la première

[1] Baur, *Paulus*, p. 252-259. — [2] Baur, *Paulus*, p. 481. — [3] Baur, *Paulus*, 423, 424.

émanation de la Divinité ; il la possède dans sa plénitude. Baur fait à l'épître aux Colossiens la même objection qu'aux épîtres pastorales[1]; il prétend que les hérésies signalées par l'auteur de ces lettres ne se retrouvent qu'au deuxième siècle. Remarquons d'abord que le savant critique voit dans ces épîtres ce qui n'y est pas. Il y trouve une caractéristique complète du gnosticisme, tandis que l'auteur se borne à des traits tout à fait généraux, tels qu'ils conviennent à une hérésie naissante. La découverte des *Philosophoumena* est venue jeter une vive lumière sur ce point si controversé, et le tableau que nous avons présenté des Eglises fondées par saint Paul est la meilleure réponse que nous puissions opposer aux attaques de l'école de Tubingue. On ne saurait trop méditer la partie de l'*Histoire du Nouveau Testament*. de M. Reuss, qui concerne cette question délicate. C'est, à notre sens, un chef-d'œuvre de critique sage et savante. (Voir *Gesch. der H. Schr. N. T.*, p. 113.)

Les objections produites contre les épîtres de Paul sont tirées, comme on le voit, de la preuve interne. Tout le monde convient que leur authenticité est unanimement reconnue dès le troisième siècle. En nous plaçant sur le terrain de nos adversaires, il nous est impossible de découvrir dans les épîtres contestées un seul point qui soit en désaccord avec le caractère de l'Apôtre et l'histoire de sa vie. Que penser des excès d'une critique qui va jusqu'à dire que la comparaison de Paul entre le chrétien et le soldat (2 Tim. II, 3), étant surtout du goût des écrivains du second siècle sous la plume desquels elle se retrouve fréquemment, ne saurait appartenir au premier ? On est étonné de voir un homme aussi sagace que De Wette accuser d'orgueil la fin sublime de la deuxième épître à Timothée (De Wette, *Commentaire sur* 2 *Tim.* IV, 8).

NOTE C. — *Des épitres de Jacques et de Jude.*

Les épîtres de Jacques et de Jude ont été rangées parmi les *Antilegoumena* ou les écrits contestés, par Eusèbe (*H. E.*, III, 25). Mais nous ne trouvons aucune raison suffisante pour justifier cette assertion, et la preuve externe est tout à fait en leur faveur. Les doutes ont dû naître plus tard de raisons dogmatiques, probablement

[1] Baur, *Paulus*, p. 493.

pour Jacques, d'une prétendue opposition entre sa doctrine et celle de Paul, et pour Jude, de la citation qu'il a tirée du livre apocryphe d'Enoch. L'Eglise de Syrie avait admis dans son canon l'épître du premier. Clément de Rome semble y faire allusion (*Epître aux Corinth.*, c. X). Origène la cite (*Commentar. in Joannem,* tome XIX, IV, 406). Clément d'Alexandrie cite l'épître de Jude (*Stromat.*, III, 431); *Pædagog.*, III, 239; Orig., *Commentar. in Matth.*, III, 463). (Voir, pour la lettre de Jude, le *Commentaire* si complet de M. Arnaud.)

Note D. — *Sur la deuxième épître de Pierre.*

Nous n'avons parlé que d'une seule épître de Pierre, parce qu'il nous paraît impossible d'admettre avec quelque certitude l'authenticité de la seconde. Il est notoire qu'elle n'est mentionnée pour la première fois que par Clément d'Alexandrie, et encore la citation n'est-elle pas directe (Eusèbe, *H. E.*, VI, 24). Origène, qui la cite (*Comm. in Joannem,* IV, 135), est le premier et le seul des Pères du troisième siècle qui invoque nettement son autorité. L'Eglise de Syrie, dont le témoignage a une grande valeur, ne reconnaissait pas cette épître, et Eusèbe (*H. E.*, III, 55) la cite parmi les *Antilegoumena*. Le doute subsistait encore au quatrième siècle, témoin Jérôme : *Scripsit Petrus duas epistolas, quæ catholicæ nominantur, quarum secunda a plerisque ejus esse negatur propter styli cum priore dissonantiam.* (*De Viris illustribus*, c. I.)

Au contraire, la première épître de Pierre a pour elle les témoignages les plus imposants (Eus., *H. E.*, III, 39 ; IV, 14; Irénée, *Contr. Hæres.*, IV, 2, 9; Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, III, 73; Tertull., *C. Scorp.*, I, 2.)

Si nous passons à l'examen des preuves internes, elles sont très-défavorables à l'authenticité de la seconde épître de Pierre : 1° Le style n'a presque aucun rapport avec celui de la première épître. 2° La dépendance vis-à-vis de la lettre de Jude est notoire; l'auteur développe sans cesse le texte de Jude comme un thème à traiter (voir la confrontation des deux textes dans le *Commentaire* de M. Arnaud sur Jude). 3° Il insiste sur sa qualité apostolique avec une affectation étrange, qui rappelle les écrits apocryphes (I, 13-18). 4° Il cite la collection des lettres de Paul comme faisant partie d'un

canon du Nouveau Testament qui n'existait pas à cette époque (2 Pierre III, 16); il parle, en l'an 64 ou 65, de ces épîtres comme étant du nombre des Ecritures canoniques : c'est commettre le plus étrange anachronisme.

La prétention de l'auteur inconnu à se faire passer pour saint Pierre n'a rien d'incroyable. Toute la littérature apocryphe du second et du troisième siècle est remplie d'écrits supposés, et Pierre a été précisément l'apôtre dont le nom a été le plus exploité. Ne pourrait-on pas admettre qu'un chrétien orthodoxe de la fin du deuxième siècle, indigné de voir invoquer dans les *Clémentines* une prétendue opposition entre Pierre et Paul, a composé cet écrit pour mettre en lumière leur profond accord, en profitant peut-être de quelques fragments de la prédication de Pierre, qui auraient été conservés par la tradition, comme le beau commencement de l'épître ? Calvin, dans son langage embarrassé sur cette lettre, laisse percer un doute qu'il ne parvient à dissiper ni dans son esprit, ni dans celui de ses lecteurs : *Cæterum*, dit-il dans son argument, *de auctore non constat, nunc Petri nunc apostoli nomine promiscue mihi permittam.* « Comme on n'est pas d'accord sur l'auteur, je me permettrai de dire indifféremment Pierre ou l'apôtre. » Remarquons qu'il n'y a rien dans cette épître qui soit contraire aux autres écrits canoniques. Elle ne renferme aucune révélation spéciale ou nouvelle. Il vaut mieux exprimer franchement un doute sur son authenticité que de laisser croire que la foi chrétienne est liée absolument au canon traditionnel fixé par l'Eglise du quatrième siècle.

Note E. — *Sur l'auteur de l'épître aux Hébreux.*

Il n'est contesté par personne que, tandis que toute l'Eglise d'Occident nie pendant près de trois siècles que Paul soit l'auteur de l'épître aux Hébreux, les docteurs de l'Eglise d'Alexandrie sont à peu près unanimes pour la lui attribuer. Mais l'opinion de l'Occident, et en particulier de Rome, a un grand poids dans la question, puisque cette Eglise devait être informée de première main de tout ce qui concernait l'apôtre Paul, et surtout de ce qui concernait le temps de sa captivité. Clément de Rome fait de perpétuelles allusions à l'épître aux Hébreux. Comment serait-il possible qu'il n'eût pas

nommé son auteur s'il l'eût connu et s'il eût su que cet auteur était Paul ? On comprend très-bien que l'Eglise d'Alexandrie soit arrivée par une combinaison scientifique naturelle à son génie à attribuer à Paul un écrit où l'on retrouve l'empreinte de sa pensée. Quant aux preuves internes qui donnent raison à l'Eglise d'Occident, elles sont admirablement exposées dans le *Commentaire* de Bleck. Voici les principales : 1° La différence frappante du style ; les divergences de vues sur ce point nous semblent inexplicables. 2° L'auteur se met dans un rapport de dépendance vis-à-vis des témoins immédiats de Jésus-Christ (Hébr. II, 3). Or, jamais Paul n'eût pris cette position, l'un des grands objets de sa polémique contre ses adversaires étant toujours d'établir qu'il est sur le même rang que les premiers apôtres. 3° Si les idées de l'auteur ont beaucoup de rapport avec celles de Paul, elles n'en portent pas moins dans le détail de l'exposition l'empreinte d'une individualité différente. On invoque en faveur de l'hypothèse qui attribue à Paul l'épître aux Hébreux, les deux passages suivants : 1. Γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Τιμόθεον ἀπολελυμένον. (Hébreux XIII, 23.) On infère des rapports étroits de Paul et de Timothée que c'est le premier qui a écrit ces mots. Mais il est impossible de baser sur un détail aussi minime toute une argumentation. Car Paul n'était pas seul en relation avec Timothée. Un des autres disciples de Paul pouvait parfaitement s'exprimer ainsi. Le sens donné au mot ἀπολελυμένον importe très-peu ; soit qu'il signifie que *Timothée est absent*, soit qu'on y trouve l'idée qu'il *vient d'être délivré*, cette différence d'interprétation n'a aucune influence sur la solution de la question. 2. Le second passage est *Hébreux* XIII, 24. On se fonde sur l'expression *les frères d'Italie*, pour établir que l'épître a été écrite à Rome ; mais ces mots ne semblent-ils pas, au contraire, donner à croire que l'auteur n'est pas en Italie, puisqu'il voit dans la qualification : οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, une désignation spéciale ?

L'hypothèse qui attribue à Apollos l'épître aux Hébreux est la plus plausible. Il était entièrement gagné aux principes de Paul, très-versé dans les Ecritures ; il était d'Alexandrie, où prédominait le genre typique et allégorique. C'était un homme éloquent et instruit. Tous ces divers traits se rapportent parfaitement à l'épître aux Hébreux.

NOTE F. — *Vues diverses sur la théologie du siècle apostolique.*

Nous avons présenté le système de l'école de Tubingue sous sa forme la plus modérée, tel qu'il est exposé dans le dernier livre de Baur: *Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte* (Tubingen, 1853; p. 43 à 151).

Le livre de Schwegler, souvent cité par nous : *Das nachapostolische Zeitalter* (Tubingen, 1846), est bien plus arbitraire dans son emploi de la preuve interne. Sa pensée fondamentale est que le dogme chrétien du troisième siècle a été formé par des transformations successives de l'ébionitisme. Un autre disciple de Baur, Ritschl, dans son livre intitulé : *Entstehung der altkatholischen Kirche* (Bonn, 1850), part d'une hypothèse opposée à celle de Schwegler. D'après lui, le dogme du troisième siècle n'a pas été formé par l'ébionitisme, mais bien par le paulinisme, développement normal de la doctrine de Jésus-Christ. Le judéo-christianisme au contraire aurait été frappé d'une vraie stérilité dogmatique, et ceux de ses adhérents qui ne se seraient pas rattachés au *paulinisme* auraient formé *l'ébionitisme*, secte retardataire et non pas noyau de l'Eglise. Une seconde édition de ce savant ouvrage vient de paraître, modifiant assez sensiblement le premier point de vue de l'auteur, mais plus spécialement pour ce qui concerne l'enseignement de Jésus-Christ. Personne ne rangera sous le drapeau de l'école de Tubingue le savant ouvrage de M. Reuss : *l'Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* (2 vol. Strasbourg, 1852). L'auteur, dont nous avons déjà mentionné souvent les consciencieux travaux, nous paraît avoir fait trop de concessions au système qui admet toute une politique ecclésiastique et dogmatique au premier siècle. Il a exagéré la différence entre le judéo-christianisme et le paulinisme. Le grand reproche que nous ferons à l'ouvrage de M. Reuss, c'est de méconnaître le caractère unique, exceptionnel et créateur de la théologie apostolique. Nous avons essayé de montrer comment on peut l'admettre avec l'Eglise de tous les temps, sans tomber dans la théopneustie mécanique. L'ouvrage de Schmid : *Biblische Theologie des N. T.* (Stuttgart, 1853), nous a été d'un utile secours ainsi que le *Siècle apostolique* de Néander (2 vol. 4ᵉ édition). La partie du livre de Schaff qui concerne la doctrine apostolique (p. 606 à 638) n'est qu'un extrait de Néander.

NOTE G. — *Du baptême des enfants.*

Nulle question n'a été plus controversée que celle du baptême des petits enfants. Actuellement les historiens les plus distingués de l'Eglise, reconnaissent que cette coutume ne remonte pas à l'âge apostolique. Néander (*Pflanz.*, I, 277) et Bunsen (*Hippol.*, II, 127), s'expriment très-nettement à cet égard. En effet, si l'on ne s'attache pas à de faibles indices, si l'on consulte le vaste contexte du Nouveau Testament, on reconnaîtra que le baptême des adultes est seul conforme à l'esprit des Eglises qui ont rejeté la circoncision. Quant aux Eglises de Palestine, elles ont continué à pratiquer tous les rites de la religion mosaïque, et en particulier la circoncision des enfants : on ne peut donc parler du baptême des nouveau-nés dans leur sein. Schaff a présenté dans son *Histoire du premier siècle* une habile défense du pédobaptisme (voir p. 566 et suivantes). Nous réfuterons ses principaux arguments, qui sont les meilleurs qu'on puisse fournir à l'appui de sa thèse. Il s'appuie d'abord sur ce que le christianisme, comme économie de la grâce, embrasse tous les âges et toutes les positions et par conséquent donne le sceau du salut aux enfants. Il cite le fameux passage d'Irénée (*Adv. Hæres.*, III, c. II) où ce Père dit que le Sauveur s'est fait enfant pour les enfants. — *Infantibus infans factus.* — Mais la seule conclusion à tirer de ce passage, dont nous adoptons pleinement l'idée, est que le petit enfant est placé au bénéfice de la rédemption. De même que sans ratification personnelle, il a été enveloppé dans la condamnation de sa race, ainsi sans ratification personnelle, il est enveloppé dans le salut. Ce salut lui appartient. Dire que sans le baptême il n'y a aucune part, c'est admettre la régénération baptismale. C'est faire insulte à l'amour de Dieu. Il s'agit de savoir si le baptême représente la grâce objective ou la grâce reçue et assimilée. Il nous paraît évident qu'il se rapporte, non au salut en soi, mais à l'appropriation du salut. S'il en est ainsi, il ne convient pas de le conférer à ceux qui sont incapables de se convertir. C'est en vain que l'on cite à l'appui du baptême des enfants le commandement de Jésus-Christ : « Faites disciples toutes les nations de la terre, les baptisant. » Μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτούς. (Matth. XXVIII, 19.) On en infère tout à fait à tort que le baptême doit être donné à tous ceux

que l'on considère comme candidats de la grâce, à tous ceux que l'on veut instruire dans l'Evangile. Le mot μαθητεύσατε signifie *rendre disciple*, c'est-à-dire produire la foi dans le cœur. Toute l'ancienne Eglise a ainsi compris cet ordre divin ; car comme nous l'avons déjà remarqué, bien loin de baptiser d'emblée les catéchumènes, elle leur faisait subir le plus sérieux examen. Au quatrième siècle, Constantin retardait encore le moment de son baptême jusqu'à son lit de mort. L'invocation du passage Matth. XIX, 14 : *Laissez venir à moi les petits enfants*, n'a aucun trait au baptême. La déclaration de Pierre : « La promesse a été faite à vous et à vos enfants » (Actes II, 39), signifie simplement que la grâce depuis Jésus-Christ appartient en droit à toutes les générations des hommes. Le passage 1 Cor. VII, 14 : « Vos enfants sont saints, » ne contient aucune allusion quelconque au baptême. Il dissipe un scrupule particulier. Un païen converti dont la femme était encore païenne, aurait pu croire que ses enfants étaient rejetés de Dieu ; l'Apôtre écarte ce scrupule en disant aux chrétiens qui sont dans une telle situation : Vos enfants sont saints par le fait que vous les avez consacrés à Dieu par vos prières. Prendre le mot de *saint* dans une autre acception, c'est retomber dans la régénération baptismale. Ce passage prouve surabondamment que le baptême des enfants n'existait pas à Corinthe, car alors la question soulevée ne se serait pas même posée. On essaye de fonder le pédobaptisme sur les témoignages des Pères du deuxième et du troisième siècle (Bingham, *Origines*, IV, p. 183 ; Schaff, p. 575). Nous verrons qu'au second siècle, le baptême des enfants était l'exception. Au troisième, malgré la protestation de Tertullien, il fait des progrès rapides. Nous ne récusons point le témoignage de Cyprien (ép. LIX, *ad Fidum*) ni celui d'Origène (*Homel. in Levit.*, VIII). Quand nous retracerons l'histoire du troisième siècle, nous étudierons de près ces témoignages, mais il y a déjà une forte présomption contre l'origine évangélique du baptême des enfants dans le fait qu'il commence à prédominer précisément à l'époque où l'idée d'Eglise s'altère profondément. Il n'a dû son triomphe définitif qu'à la notion de la régénération baptismale devenue partie intégrante de l'orthodoxie du quatrième siècle sous l'influence de saint Augustin. Toute justification du baptême des enfants qui n'est pas présentée à ce point de vue est illogique et boiteuse ; mais on sait de quel prix on paye la logique dans cette

question, et jusqu'où doit aller le sacrifice de la spiritualité chrétienne.

NOTE H. — *Sur l'authenticité de la date de l'Apocalypse.*

Malgré l'habile et savante discussion à laquelle Lucke a soumis les textes des Pères qui appuient l'anthenticité de l'Apocalypse, ces textes nous paraissent concluants. Ou bien il faut refuser toute valeur à la preuve externe, ou bien il faut admettre que dans ce cas elle est décisive. Laissant de côté les traits qui rappellent l'Apocalypse d'une manière toute générale dans les Pères apostoliques (par exemple le chapitre VI de l'*Epître aux Philippiens* de Polycarpe, où il est parlé des prophètes qui ont annoncé la venue de Jésus-Christ), il est évident pour nous que Papias y cherchait un point d'appui pour ses idées millénaires. Andréas, écrivain du cinquième siècle, citait une explication de lui sur Apocalypse XII, 7 (Andreas, *Præf ad Comment. in Apoc.*). Justin Martyr, qui écrivait vers l'an 139, la cite positivement comme de Jean (*Dial. cum Tryphone*, p. 179). D'après Eusèbe (*H. E.*, III, 26), Méliton aurait écrit un commentaire sur l'Apocalypse. Les allusions à ce livre sont évidentes dans la lettre de l'Eglise de Lyon aux Eglises de l'Asie Mineure (Eusèbe, *H. E.*, V, 1). Le témoignage d'Irénée (*Contr. Hæres.*, IV, 20), de Clément d'Alexandrie (*Stromat.*, VI, 66), de Tertullien (*Adv. Marc.*, III, 14), et d'Origène (voir Eusèbe, *H. E.*, VI, 25), est sans aucune espèce d'équivoque, en faveur de l'authenticité de l'Apocalypse.

Les premiers doutes à ce sujet ont été exprimés par la secte des *Aloges*, qui niaient la divinité de Jésus-Christ. Ils ont été développés par Caïus, et enfin par Denys d'Alexandrie (Eusèbe, VII, 25), et plus ou moins confirmés par Eusèbe. Mais on n'a qu'à étudier de près les motifs développés par Denys, pour se convaincre qu'il se fonde uniquement sur des raisons *à priori*, et que c'est la peur des *chiliastes*, ou millénaires, qui l'amène à révoquer en doute l'authenticité du livre des révélations.

Est-il vrai que la preuve interne lui soit aussi défavorable qu'on le prétend? Nous ne le pensons pas. Nous reconnaissons qu'il y a de grandes différences pour la forme et pour le fond entre l'évangile de Jean et l'Apocalypse, mais il y a aussi des analogies frap-

pantes. Ces différences nous semblent avoir été exagérées par Lucke et Reuss[1], comme par l'école de Tubingue, qui triomphe du prétendu judaïsme de saint Jean pour lui contester la composition du quatrième évangile. Baur va jusqu'à y voir une espèce de libelle judaïsant contre saint Paul[2]. Hengstenberg tombe dans l'extrême opposé[3].

On insiste d'abord sur la différence du style et sur la couleur hébraïque de l'Apocalypse. Cette différence est réelle; elle s'explique en partie par le fait que le livre des révélations est, par sa nature même, beaucoup plus dépendant de la prophétie de l'Ancien Testament, dont il reproduit sans cesse les vives images. Toutefois, cette explication n'est pas absolument suffisante, et il demeure établi pour nous que l'Apocalypse n'a pas pu être écrite à la même date que l'évangile et les épîtres.

On insiste surtout sur trois points pour prouver la différence entre l'Apocalypse et les autres écrits de Jean : 1° La prophétie proprement dite, ou la vue de l'avenir, diffère. D'un côté, dit-on, tout est matérialisé : résurrection, jugement, triomphe, condamnation, antichristianisme, tout pour l'auteur de l'Apocalypse est extérieur et terrestre, tandis que pour l'évangéliste, tout est spirituel. La résurrection, dans le quatrième évangile, équivaut à la conversion; le jugement est la séparation des ténèbres et de la lumière; l'antichristianisme n'est pas personnifié dans un homme. Il est à l'état de tendance[4]. Lucke lui-même n'admet pas cette opposition tranchée. Il reconnaît qu'il y a dans l'évangile un élément correspondant à la prophétie apocalyptique. Il pense avec raison que l'évangéliste, lui aussi, admet une résurrection, un jugement au sens réel, qui sera le dénoûment effectif de l'histoire religieuse de l'humanité[5] (Jean V, 21; VI, 39; XI, 24). Seulement dans l'évangile et les épîtres, ce dénoûment n'est pas immédiatement extérieur, comme dans l'Apocalypse, il est tout d'abord spirituel; le juge-

[1] Lucke, *Offenbarung Joannes*, p. 707-744; Reuss, *Théologie du siècle apostolique*, I, p. 303.

[2] Baur, *Das Christenthum der drei erst. Jahrh.*, p. 75; Schwegler, ouvrage cité, II, p. 247.

[3] Hengstenberg, *Offenbarung des heiligen Johannes*. Berlin, 1849.

[4] Cette opinion est défendue par M. Réville, *Revue de théologie*, année 1855, p. 361, 362.

[5] Lucke, *Offenbar.*, p. 718.

ment moral précède le jugement final. Nous avons là un progrès dans la révélation, mais nous nions qu'il y ait là contradiction.

2° On prétend que l'évangile est antijudaïque, tandis que l'Apocalypse serait profondément judaïsante.

L'antijudaïsme de l'évangile ne doit pas être exagéré. N'y lisons-nous pas ces mots : *Le salut vient des Juifs?* (Jean IV, 22.) N'a-t-on pas souvent remarqué avec quel soin minutieux le quatrième évangile s'efforce de montrer l'harmonie de la prophétie de l'Ancien Testament avec les faits qu'il rapporte? Il rivalise presque avec Matthieu. On a beaucoup trop oublié en parlant du judaïsme de l'Apocalypse, que le symbolisme d'un prophète du premier siècle devait être nécessairement emprunté à l'Ancien Testament. Les couleurs dont il pouvait se servir étaient comme broyées d'avance. D'ailleurs, l'auteur de l'Apocalypse admet très-positivement l'universalisme chrétien, et n'était-ce pas là le point essentiel? Les douze tribus dont il est parlé (c. VII, v. 5-9) ne sauraient représenter exclusivement le peuple de Dieu, puisque la foule qui entoure le trône de l'Agneau appartient à toute tribu, à toute langue et à toute nation (VII, 9). Paul avait déjà désigné l'Eglise comme l'Israël de Dieu[1] (Gal. VI, 16).

3° On prétend que la doctrine de l'auteur de l'Apocalypse est totalement différente de celle de l'auteur de l'évangile. Et d'abord Jésus-Christ ne serait pas présenté comme le Verbe de Dieu, mais seulement comme le révélateur par excellence; mais que fait-on des cantiques à l'Agneau, qui le confondent dans une même adoration avec Dieu? (V, 13; XVI, 3, 4.)

Ceux mêmes qui prétendent voir dans l'Apocalypse la notion du salut par les œuvres opposées à la vraie notion chrétienne, sont forcés de reconnaître qu'il est peu de livres du Nouveau Testament où la rédemption par le sang du Christ soit plus nettement enseignée (Apoc. I, 5; VII, 14). Comment est-il possible de concilier de pareilles déclarations avec l'idée d'une simple rémunération des bonnes œuvres? On trouve surtout le caractère judaïque de l'Apocalypse dans la partie du livre où les martyrs nous sont représentés comme demandant vengeance à Dieu pour leur sang répandu (VI, 10; XIII, 10; XIV, 12). Comment concilier, dit-on, cette

[1] Lucke, *Offenbar.*, p. 739.

idée de vengeance avec la notion d'amour si admirablement mise en lumière dans l'évangile et les épîtres? Qu'on n'oublie pas que l'amour implique la sainteté, et que s'il est la loi de l'univers, c'est une loi qui a sa sanction et ne se laisse pas impunément violer. Il est parlé de condamnation presque à chaque page de l'évangile, et on se souvient des mystérieuses paroles de la première épître sur le péché irrémissible (1 Jean V, 16, 17). J'avoue que cette idée de justice est exprimée dans l'Apocalypse sous l'ancienne forme prophétique; mais elle n'en répond pas moins à une immortelle vérité, sans toutefois lui donner son expression la plus haute et la plus complète. C'est une des raisons qui nous font penser que l'Apocalypse n'a pu être écrite à la même époque que l'évangile. Quant à ce qui concerne la prompte attente du retour du Seigneur (I, 3, XII, 13; XXII, 10), elle ne dépasse point ce que nous avons reconnu chez saint Paul et chez tous les chrétiens du premier siècle. Il n'y a donc pas contradiction entre Jean l'évangéliste et l'auteur de l'Apocalypse, et nous échappons au dilemme formulé par M. Reuss, que si saint Jean a écrit l'un des livres, il ne saurait avoir écrit l'autre (*Gesch. Schr. N. T.*, p. 147). Il y a au contraire des rapports frappants entre l'un et l'autre livre; on retrouve dans tous les deux ce ton tendre et pathétique, souvent mélancolique, qui rend les écrits de Jean si touchants, le même amour pour la personne de Jésus-Christ et la même haine de l'hérésie. Le fils du tonnerre, l'adversaire indigné de Cérinthe ne se reconnaît-il pas à chaque page du livre des révélations?

Si nous concluons dans le sens de l'authenticité de l'Apocalypse, nous ne pouvons cependant admettre pour sa composition la date traditionnelle. Nous avons déjà indiqué plusieurs des raisons qui nous y contraignent au point de vue doctrinal. Nous n'y reviendrons pas. Ce n'est pas, on l'a vu, que nous accusions l'auteur de l'Apocalypse d'un judaïsme grossier, comme on l'a fait[1]. Non, nous y reconnaissons une révélation divine, pleine de beauté et de richesse. N'oublions pas toutefois que les révélations de Dieu ont été progressives, même dans la nouvelle alliance. Il est évident, par exemple, qu'au point de vue de la richesse dogmatique la dis-

[1] C'est l'opinion de M. Réville, qui, plaçant la composition de l'Apocalypse avant la ruine de Jérusalem, met les illusions les plus étranges du judéo-christianisme sur le compte de saint Jean.

tance est grande entre la lettre de Jacques et celle de saint Paul aux Ephésiens. Dieu tient toujours compte de la réceptivité humaine. Il n'y a donc pas lieu d'être étonné si les révélations accordées au même homme, à deux époques différentes de sa vie, manifestent une certaine progression de lumière tout en reposant sur un fonds identique de vérité. Toutefois, nous en convenons sans peine, si les témoignages de l'histoire nous contraignaient de placer l'Apocalypse sous Domitien, nous n'hésiterions pas à admettre la date traditionnelle en nous défiant de notre appréciation personnelle. Mais il n'en est rien : le seul témoignage du deuxième siècle qui soit en faveur de cette hypothèse est celui d'Irénée. « La vision de l'Apocalypse, dit-il, n'a pas eu lieu longtemps avant nous, mais peu de temps avant notre génération, sous Domitien[1]. » Clément d'Alexandrie se borne à parler d'un tyran quelconque sous lequel Jean aurait été envoyé en exil à Patmos[2]. Origène l'appelle le roi des Romains[3]. Eusèbe et saint Jérôme se font les échos d'Irénée[4]. Epiphane, le premier, donne un autre nom qu'Irénée au tyran ou roi persécuteur de saint Jean. D'après lui, ce serait Claude qui aurait exilé l'apôtre à Patmos[5]. Tertullien place l'exil de Jean sous le règne de Néron, qui après l'avoir fait plonger dans un bain d'huile bouillante, l'aurait envoyé à Patmos[6]. Ces deux derniers écrivains sont évidemment mal informés, mais ils nous prouvent que la tradition sur la date de l'exil de Jean n'était pas généralement acceptée par l'Eglise de leur temps. Elle ne l'était pas davantage plusieurs siècles après ; car Andréas, dans son commentaire sur le chap. VI de l'Apocalypse, v. 12, rapporte que plusieurs interprètes voyaient dans ce passage une prophétie de la destruction de Jérusalem. Hengstenberg, pour établir que l'Apocalypse a été écrite sous Domitien, s'appuie surtout sur l'état intérieur des sept Eglises; on ne saurait, d'après lui, avant la fin de l'âge apostolique, admettre un tel développement des héré-

[1] Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς. (Irénée, *C. Hæres.*, V, 30.)

[2] Ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος. (Clément d'Alex., *Quis dives*, § 42.)

[3] Orig., *Opera*, III, p. 719.

[4] Eusebe, *H. E.*, III, 18, 20, 23; Saint Jérôme, *De viris illustr.*, IX.

[5] Μετὰ τὴν αὐτοῦ ἀπὸ τῆς Πάτμου ἐπάνοδον τὴν ἐπὶ Κλαυδίου γενομένην Καίσαρος. (Epiphane, *Adv. Hæres.*, LI, 12.)

[6] « In insulam relegatus. » (Tertullien, *De Præscript.*, XXXVI.)

sies (I, 13). Mais que fait-il alors des épîtres pastorales, et comment ne voit-il pas qu'il prête ainsi des armes contre celles-ci à la critique négative?

Il nous semble résulter de l'étude de la question, que l'on ne peut déterminer avec exactitude, par le moyen de la preuve externe, la date de la composition de l'Apocalypse. Nous sommes donc obligé de donner à la preuve interne tout son poids. Nous avons déjà reconnu que le caractère dogmatique du livre n'était pas en faveur de sa date traditionnelle. Si maintenant nous recueillons les renseignements historiques qu'il contient, nous trouverons qu'il renferme quelques indications sur l'époque de sa composition. Lucke et Reuss voient une de ces indications dans le chapitre XI, où l'écrivain sacré est invité à mesurer le temple[1]. D'après eux, ce passage devrait être pris à la lettre, et impliquerait que Jérusalem n'aurait pas encore été détruite; d'où il résulterait que le livre aurait été écrit avant l'année 70. Mais il nous est impossible de nous arrêter au sens littéral. Nous pensons, avec Thiersch[2], qu'on ne saurait admettre que Jean se soit mis en si flagrante contradiction avec les prophéties du Sauveur qui annonçaient la destruction de Jérusalem et du temple (Matth. XXIV, 1, 2). Puis Lucke lui-même n'a-t-il pas reconnu que pour Jean l'Eglise est l'Israël de Dieu? Le temple alors ne figure-t-il pas l'Eglise elle-même dans sa constitution extérieure? Que le temple ait cette valeur symbolique, c'est ce qui ressort d'Apoc. I, 13, où les sept chandeliers du sanctuaire de Jérusalem figurent les sept Eglises auxquelles s'adresse Jésus-Christ. Ce n'est donc pas dans le chapitre XI de l'Apocalypse qu'il faut chercher la date de l'Apocalypse, c'est bien plutôt dans la couleur générale du livre.

Il est évident pour nous que l'apôtre a écrit peu d'années après l'épouvantable persécution de Néron. On a beau faire : on ne pourra jamais assimiler les persécutions de Domitien à cette première explosion vraiment infernale de la haine du paganisme contre l'Eglise. Qu'on remarque en outre que l'écrivain sacré ne parle que de persécutions romaines; il a toujours en vue la ville aux sept collines. Or, n'est-ce pas sous Néron qu'au premier siècle l'impure Babylone s'enivra du sang des saints? Les chapitres XIII et XVII

[1] Lucke, *Offenbar.*, p. 827. — [2] Thiersch, ouvr. cité, p. 239.

de l'Apocalypse nous transportent dans le monde romain. La bête, dans ces deux chapitres, représente la puissance romaine, car elle est montée (XVII, 3) par la femme impudique qui est la grande prostituée du monde antique; et les sept têtes de la bête correspondent évidemment aux sept collines de Rome. On se trompe donc gravement, à notre avis, quand on voit dans ces sept têtes une succession de monarchies comme dans le livre de Daniel. On pourrait y voir plutôt la succession des diverses formes du gouvernement romain, mais ce serait encore une interprétation forcée. Les sept têtes, après avoir représenté les sept collines, représentent sept rois, sept rois romains, c'est-à-dire sept empereurs. L'une de ces têtes a une puissance particulière : au fond c'est la puissance antichrétienne par excellence, l'Antechrist en personne. Or, cette tête qui a été blessée à mort ne peut être qu'un empereur qui a succombé à une mort violente. Il s'agit du cinquième empereur, de Néron. *Il a été et n'est plus.* Blessée à mort, cette tête doit être pourtant guérie et reparaître avec plus de puissance qu'auparavant (XIII, 3). Ce trait nous rappelle l'opinion si répandue dans l'empire romain et dans l'Eglise, que Néron n'était pas mort, mais qu'il devait reparaître. L'ancienne Eglise a longtemps vu en lui l'Antechrist[1]. C'est un fait très-important pour l'interprétation de l'Apocalypse. Cela signifie-t-il que l'écrivain sacré ait ainsi sanctionné une absurde légende sitôt démentie par l'événement? Non, certes; mais, comme le fait remarquer Thiersch[2], il s'est emparé de ce qu'il y avait de vrai et de fondé dans cette légende, qui était inspirée par une sorte d'instinct prophétique. L'antichristianisme d'une époque est le type de l'antichristianisme d'une autre époque. Ce que l'Eglise a vu en Néron elle le reverra;

[1] Nero primus omnium persecutus Dei servos, dejectus itaque fastigio imperii nusquam repente comparuit, ut ne sepulturæ quidem locus in terra tam malæ bestiæ appareret. Unde illum quidam deliri credunt esse translatum ac vivum reservatum, sybilla dicente matricidum profugum a finibus esse venturum, ut qui primus persecutus est idem etiam persequatur et Antichristi præcedat adventum. (Lactance, *De morte persecut.*, c. II; Augustin, *Civ. Dei*, XX, 19; Jérôme, *In Daniel.*, XI, 28; voir aussi le IVe livre des *Oracles sybillins*, V, 106, et la vision d'Esaïe en éthiopien. Victorinus (deuxième siècle) et Commodien (troisième siècle) pensent que Néron sera lui-même l'Antechrist. Du reste, l'idee du retour de Néron est consignée dans les auteurs païens (Suetone, *Nero*, 40, 57; Tacite, *Historia*, 1, 2; Dion Cassius, LXIV, 9). Voir Reuss, *Théologie du siècle apostolique*, I, 324. Lucke, *Offenbarung*, p. 834.

[2] « In der Volksage selbst liegt eine Warheit. » (Thiersch, ouvr. cité, p. 243.)

Néron, ou plutôt l'esprit de Néron, la haine brutale contre l'Evangile, reparaîtra. Le combat n'est pas fini, il ne fait que commencer, et l'Antechrist du premier siècle est une pâle image du véritable Antechrist. Qu'y a-t-il là d'indigne de la révélation? le symbole n'est-il pas admirablement choisi? Ne sait-on pas que la prophétie a toujours un premier plan qui se reproduit agrandi dans ses seconds plans et ses grands lointains? Il est positif que l'idée de voir dans Néron l'Antechrist a été très-répandue dans toute l'ancienne Eglise; l'attente de son retour s'est matérialisée, mais elle ne s'en rapportait pas moins dans l'origine à ce passage de l'Apocalypse. Il n'est pas plus surprenant de voir saint Jean dégager le sens vrai d'une légende que de voir Jude citer les apocryphes, et de voir Job parler du serpent traversant (XXVI, 13). Ce qui importe ici, c'est de ne pas tomber dans un littéralisme qui fasse de saint Jean le simple écho d'une superstition populaire. Peu importent les symboles dont se sert le prophète, pourvu que sa prophétie soit véritable! Les derniers prophètes de l'Ancien Testament ne se sont-ils pas servis sans scrupule de la symbolique chaldéenne, et n'ont-ils pas exprimé par son moyen de divines pensées? Nous avons maintenant sous les yeux, à Paris et à Londres, ces animaux gigantesqnes composés de formes bizarres, objet de superstitions absurdes à Babylone et types sublimes dans la prophétie juive.

Nous n'avons pas parlé jusqu'ici de l'ingénieuse hypothèse de M. Reuss sur le chiffre de la Bête (666), dans lequel il lit : Νέρων Καίσαρ. Nous pensons avec Lucke [1] et De Wette [2] qu'il est plus naturel de voir un nom grec qu'un nom hébreu dans un livre écrit en grec. L'ancienne hypothèse d'Irénée, qui y voyait : *Latinus*, est très-satisfaisante; elle se justifie aussi par le rapport des chiffres aux lettres. Néron n'est pas uniquement considéré comme un individu, mais comme la personnification de la puissance romaine. L'esprit de Néron, qui est le vrai génie du paganisme et de l'empire romain, le huitième roi qui vient des sept, le *Latinus* par excellence, doit reparaître après eux, plus terrible encore. Cette prophétie a reçu une première réalisation dans les persécutions provoquées par les empereurs suivants ; elle en doit recevoir de plus terribles encore à la fin des temps. Jean ne s'est pas trompé.

1 Lucke, *Offenb.*, p. 833. — 2 De Wette, *Commentar. in Apol.*

Plusieurs commentaires sur l'Apocalypse ont paru en Allemagne ces derniers temps. Le plus important est celui d'Auberlin : *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhältniss betrachtet*, von Carl. Aug. Auberlin, 2. Aufl., Basel. 1857. L'auteur se rattache au système *prétériste*, qui prétend trouver toute l'histoire moderne racontée d'avance dans l'Apocalypse. Il déploie beaucoup de science, de piété et de subtilité pour établir ses vues. La femme du chapitre XII est pour lui l'Eglise, entourée de la lumière divine figurée par le soleil, et ayant au-dessous d'elle la lumière mondaine figurée par la lune, qui reçoit la lumière sans la posséder. Cette Eglise, sous sa forme ancienne dans le judaïsme, a mis au monde le Christ, qui a chassé du ciel les démons ; ceux-ci jusqu'alors avaient habité l'une de ses régions. Elle étend son pouvoir dans le monde païen, qui est figuré par le désert (Apoc. XII, 6). Le diable provoque une affreuse persécution (XII, 13) ; vaincu une première fois, il lance contre elle les flots de l'invasion barbare, semblable à un grand fleuve débordé (XII, 15). Mais la terre engloutit ce fleuve ; les peuples barbares rentrent dans le cadre de l'empire romain, et ils sont christianisés par l'Eglise.

La bête du chapitre XIII est la puissance mondaine. Si l'Apocalypse lui donne sept têtes, c'est pour figurer sa tentative d'imiter la puissance divine dont le nombre 7 est le nombre symbolique. Mais elle échoue dans cette tentative, car au chapitre XIII, v. 11, une huitième tête lui est ajoutée ; cela suffit pour démontrer son incapacité de reproduire la puissance divine. Le nombre 666 annonce sa condamnation. En effet, le nombre 6 symbolise toujours les jugements de Dieu, car dans la scène des sept coupes, des sept trompettes et des sept tonnerres, le sixième chaînon introduit les plus terribles châtiments du ciel, qui assurent le triomphe de la vérité. De plus, le nombre 6 est la moitié de 12, nombre symbolique de l'Eglise, et il indique l'état morcelé de la puissance mondaine. Le nombre 666 en multipliant le nombre 6, prophétise un accroissement formidable de la condamnation du monde. L'auteur cherche dans les sept collines et les sept têtes la succession des monarchies. L'Eglise déchue est figurée par la prostituée du chapitre XIII. La bête, image des puissances modernes, a semblé vaincue, quand elle a été blessée (XIII, 3). Cela indiquait un échec de la puissance mauvaise, et une christianisation du monde. Mais sa guérison montre que le monde

moderne, comme le monde ancien, est retombé sous l'empire du diable. Un dernier combat sera livré à cette puissance diabolique (XIII, 8), et le drame de l'histoire se terminera par le millénium pris au sens réel.

Un tel système nous semble se réfuter par lui-même; la symbolique des nombres, qui en est le pivot, pousse l'arbitraire au delà de toute limite. Avec un tel procédé, il est possible de voir toute chose et toute personne dans l'Apocalypse.

Ebrard, dans le commentaire qu'il a publié l'année dernière, soutient l'ancien point de vue protestant. La puissance romaine est peinte dans les chapitres XIII et XIV, et la Rome papale dans le chapitre XVII. Le système de MM. Eliot et Gaussen se retrouve au complet dans le commentaire de *Grübe* sur l'Apocalypse (*Versuch einer historischen Erklærung der Offenbarung Johannes*. Heidelberg, 1857).

Note I. — *Authenticité de l'évangile et des épitres.*

Nous ne pouvons retracer ici toute la discussion qui s'est engagée sur l'auteur du quatrième évangile. Son authenticité fut attaquée avec une certaine mesure par Bretschneider dans ses *Probabilia*. Ce théologien prétendait qu'entre l'évangile de Jean et les synoptiques, la différence était absolue, surtout pour ce qui concerne les discours du Seigneur. Strauss, dans sa *Vie de Jésus*, s'attacha à mettre en lumière ces divergences, dans l'intérêt de son hypothèse d'une mythologie évangélique. Baur et son école se sont placés sur un autre terrain pour attaquer l'authenticité du quatrième évangile. Il est à leurs yeux le dernier produit de la lutte entre le paulinisme et l'ébionitisme, et comme le traité de paix entre les deux tendances signé sur les hauteurs de la gnose alexandrine (Baur, *Das Christ. der drei erst. Jahrh.*, 133). Une pareille conciliation n'a pu avoir lieu que très-tardivement, après que la lutte a été épuisée, c'est-à-dire vers la fin du second siècle. Le travail le plus remarquable en faveur de l'authenticité, est l'introduction de Lucke à son commentaire sur l'évangile. Tout ce que M. Reuss a écrit sur ce sujet, soit dans son livre sur l'*Histoire des écrits du Nouveau Testament*, soit dans son *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, soit dans une dissertation à part, est d'une haute valeur.

Quant à nous, aucun point de critique sacrée ne nous paraît mieux établi que l'authenticité du quatrième évangile. Déjà Lucke, dans son commentaire, avait fait ressortir combien la preuve externe lui est favorable (page 41 à 81). Il nous paraît évident que Justin Martyr contient de nombreuses allusions à des passages du quatrième évangile (*Dial. cum Tryph.*, 88, 114, 108). Ses développements sur la doctrine du *Verbe* rappellent le prologue de l'évangile de Jean. Il va même jusqu'à appeler Jésus-Christ μονογενής, fils unique (*Id.*, 105. Comp. *Apologie*, I, 33). Une allusion non moins évidente se trouve dans l'*Apologie* d'Athénagore, écrite vers l'an 177. On n'a qu'à lire le chapitre X pour s'en convaincre. Les allusions sont encore nombreuses dans la lettre de l'Eglise de Lyon aux Eglises d'Asie Mineure (Eusèbe, *H. E.*, V, 1). La réjection de l'évangile de Jean par les *Aloges* était exclusivement fondée sur des raisons dogmatiques. Origène nous apprend que Celse, qui écrivait vers le milieu du deuxième siècle, cherchait des armes contre les chrétiens dans le quatrième évangile (*Contr. Celsum*, V, 52; I, 67; — allusion à Jean II, 18).

Le premier témoignage direct est celui de Théophile d'Antioche, qui vivait en l'an 168. Nous lisons dans son livre à Antolicus (II, 22) : Ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς ἅγιαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει· Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Le témoignage d'Irénée n'est pas moins précis (*Contr. Hæres.*, III, 1. Comp. Tertullien, *Adv. Marcionem*, IV, 2, 5). La mention de l'Apocalypse dans le canon de Muratori, nous prouve que l'évangile était reçu dans le canon de l'Eglise de Rome au commencement du troisième siècle. Dès lors, tous les Pères sans exception confirment l'origine apostolique du quatrième évangile. Origène, vers l'an 222, le commente. La version *Peschito* le traduit, et Eusèbe (*H. E.*, III, 24, 25) le range sans hésiter parmi les *Homologoumènes*.

La preuve externe, empruntée aux témoignages de l'Eglise orthodoxe, est donc très-forte en faveur de l'authenticité du quatrième évangile. Elle paraîtra décisive et irréfragable, si on tient compte des témoignages rendus par l'hérésie elle-même. La découverte des *Philosophoumena* a tranché la question. Saint Hippolyte nous fait connaître les premiers *Ophites*, qui sont comme les successeurs immédiats des hérétiques de l'âge apostolique et qui ont vécu dans le premier quart du second siècle Tous connaissent la doctrine du

Verbe; elle joue un rôle considérable dans les grossières ébauches de leurs systèmes; tous citent positivement le quatrième évangile. Ainsi Hippolyte attribue aux *Naasséniens*, les plus anciens Ophites, des déclarations comme celle-ci: Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς, σάρξ ἐστι, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά. (*Philosoph.*, 106. Citation de Jean III, 6.) Les Ophites *pérates* faisaient lemême emploi de l'évangile de Jean. Τοῦτό ἐστι, φησὶ, τὸ εἰρημένον. Suit la citation de Jean III, 17 (*Philos.*, p. 125). Basilidès, le fameux hérétique qui écrivait entre l'an 120 et l'an 130, cite positivement saint Jean dans le fragment reproduit par Hippolyte: Τοῦτο, φησὶν, ἔστι τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς εὐαγγελίοις· Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. (*Philos.*, p. 232. Voir sur ce point, Bunsen, *Hippolytus*, I, 33-36.) Il nous est impossible de comprendre comment on peut affaiblir la portée de tels témoignages, et comment l'hypothèse de l'école de Tubingue peut leur résister [1].

Passons à la preuve interne; il nous paraît d'abord qu'il y a une analogie frappante entre ce que nous connaissons de saint Jean et le caractère du quatrième évangile. On sent que celui qui l'a écrit est Juif de naissance, car les allusions aux coutumes de sa nation sont nombreuses; mais il connaît aussi la Grèce et sa haute culture. — La préoccupation des hérésies docétiques est évidente dès le début et se concilie avec ce que l'on sait de l'adversaire de Cérinthe. Le quatrième évangile porte la marque d'une date postérieure aux trois premiers, et ceci encore nous reporte au séjour de Jean à Ephèse. Il brille par l'exactitude, et tout montre dans l'historien un témoin immédiat. Enfin, comment ne pas reconnaître à chaque page le disciple que Jésus-Christ aimait, l'apôtre de l'amour, qui, selon l'expression de Clément d'Alexandrie, *a perçu le semblable par le semblable*, l'amour par l'amour? On objecte la différence des discours du Sauveur dans les synoptiques et dans le quatrième évangile. On va jusqu'à dire que Jean nous donne un

[1] Si l'on admettait avec Lucke (*Comment.*, II, p. 826) et avec Reuss (*Geschichte Schr. N. T.*, p. 227), que le ch. XXI du quatrième évangile n'est pas de Jean, mais remonte à la plus haute antiquité, puisqu'il est cité par Origène et Clément d'Alexandrie, l'évangile de Jean porterait avec lui, dans ses derniers versets, son certificat d'origine. La question nous semble insoluble pour l'ensemble des chapitres, mais nous pensons avec Olshausen que l'hyperbole des deux derniers versets est une glose. L'antiquité de cette glose en ferait un témoignage très-important en faveur de l'authenticité du quatrième évangile.

autre Christ que les trois premiers évangiles. Nous reconnaissons qu'il le présente sous un autre point de vue, précisément à cause de son affinité morale pour ce qu'il y a de transcendant dans le Maître; mais c'est bien le même Christ. Nous avons déjà prouvé que les synoptiques ont vu aussi le Fils de Dieu dans le Fils de l'homme. Il n'est pas juste de prétendre que l'élément parabolique soit complétement absent de l'évangile de Jean, témoin le ch. X et le ch. XV. Quant à l'uniformité des discours, elle est incontestable, elle tient au caractère plus métaphysique de l'évangile de Jean. Evidemment la parole a moins de variété quand elle porte sur les points les plus élevés de l'enseignement religieux. Nous reconnaissons que Jean a donné une certaine couleur identique aux paroles du Sauveur, la même couleur qu'on retrouve dans son épître; mais il s'agit de savoir si c'est Jésus-Christ qui a formé saint Jean ou saint Jean qui aurait façonné après coup l'enseignement de Jésus-Christ. Entre les deux alternatives nous n'hésitons pas un instant. Si on admet la première, la part de la subjectivité de l'historien est considérablement réduite. Pour ce qui concerne les différences dans la narration des faits entre les trois premiers évangiles et le quatrième, cette différence, quoique réelle sur plus d'un point, ne s'élève pas à la hauteur d'une contradiction absolue pour l'ensemble du récit. Les synoptiques, qui s'attachent surtout à rapporter ce qui s'est passé en Galilée, font cependant des allusions évidentes à des voyages du Sauveur à Jérusalem (Luc X, 38, 42; Matth. XXIII, 37).

Quand l'école de Tubingue oppose à notre thèse le prétendu judaïsme de l'auteur de l'Apocalypse, nous pouvons réduire cette objection à sa juste valeur (voir la note précédente). On ne peut pas non plus tirer parti contre l'authenticité du quatrième évangile, du fait que saint Jean qui, dans l'Evangile, place au 13 de nisan le dernier repas de Jésus-Christ avec ses disciples, célébrait la Pâque le 14 de nisan; car il pouvait penser que la mort du véritable Agneau de Dieu à cette date avait plus d'importance pour la fixation du repas pascal, que la célébration de ce même repas le 13 de nisan dans la chambre haute.

Quant aux épîtres de Jean, la première est évidemment écrite par l'auteur du quatrième évangile. — Jamais la preuve interne ne fut plus décisive. Ajoutons qu'elle a pour elle les témoignages les plus anciens (Papias dans Eusèbe, III, 39; Polycarp., *Ad Philipp.*, 7.

Comp. Irénée, *C. Hæres.*, 16 ; Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, II, 389 ; Tertullien, *Adv. Praxeam*, 15). Elle a toujours été rangée parmi les *Homologoumènes*. — On n'a aucune raison sérieuse de contester l'authenticité des deux autres petites lettres de Jean. Elles rappellent d'une manière frappante son style et sa manière. Elles ont aussi pour elles la preuve externe, bien qu'elles aient été l'objet de quelques doutes de la part d'Origène (Eusèbe, VI, 25, VII, 28). Denys d'Alexandrie en reconnaissait l'authenticité (Eusèbe, VI, 25) ; ainsi qu'Irénée (*Contr. Hæres.*, I, 163), qui parle positivement de la seconde comme étant de Jean. (Voir sur ce sujet l'introduction du beau commentaire de M. Godet *sur le quatrième Evangile* et l'introduction de mon livre : *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre*. 3e édition.)

Note J. — *Sur la lettre de Clément aux Corinthiens.*

Hœfele (*Prolegom.*, 38, 36) prétend que la lettre aux Corinthiens aurait été écrite aussitôt après la mort de Pierre et de Paul : 1° Il se fonde sur le passage suivant : Ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς. (*Ep. ad Corinth.*, c. V.) Mais il est impossible de déterminer exactement ce que Clément entend par ἔγγιστα. Il est évident que, comparés aux saints de l'ancienne alliance dont parle aussi Clément, les apôtres sont tout près de lui. 2° La description du culte judaïque (c. XLI et XL) fait supposer, d'après Hœfele, que le temple n'avait pas encore été détruit ; mais Clément pouvait parfaitement s'en référer au culte lévitique décrit dans les Ecritures sans qu'il fût nécessaire que celui-ci fût encore célébré. 3° La description de la persécution, d'après le même auteur, semble se rapporter à la persécution sous Néron. Mais Clément peut très-bien parler dans ce passage de toutes les persécutions du premier siècle et en rappeler succinctement le souvenir. (Voir Ritschl, *Altcatholische Kirche*, p. 286.)

Ainsi, les objections contre la date proposée par nous n'ont rien de décisif.

D'un autre côté, les raisons en faveur de cette date abondent dans la lettre elle-même. L'Eglise de Corinthe a déjà tout un passé (*Ep. ad Cor.*, c. I). Plusieurs des anciens établis par les apôtres sont morts (c. XLIV). Les autres sont avancés en âge. Cependant la mort

des apôtres Pierre et Paul est placée dans cette génération, c'est-à-dire dans les trente dernières années. Tout ceci nous reporte bien à la fin de l'âge apostolique (Hilgenfeld, *Apostolische Væter*, 83).

Les témoignages des Pères en faveur de la haute antiquité de la lettre de Clément sont nombreux et irrécusables. — Nous nous bornerons à rappeler les principaux : Irénée, *Adv. Hæres.*, III, 83; Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, I, 7; IV, 17; Origène, *De principiis*, II, 3; Eusèbe, *H. E.*, III, 16. (Voir, dans *Cotelier*, les passages *in extenso.*)

Quant à la seconde lettre attribuée à Clément, son inauthenticité ne fait plus question. Eusèbe, qui en parle le premier, déclare que les anciens ne s'en sont pas servis : Ὅτι μηδὲ τοὺς ἀρχαίους αὐτῇ κεχρημένους ἴσμεν. (*H. E.* III, 38.) Ni saint Jérôme, ni Photius ne la mentionnent.

Note K. — *Sur les lettres d'Ignace.*

Nul sujet n'a été plus débattu. Il faudrait, pour le traiter à fond, un volume entier; nous ne pouvons que donner très-succinctement nos raisons en faveur de l'authenticité des trois lettres d'Ignace dans la traduction syriaque. Rappelons d'abord l'historique de la question. Au quinzième siècle, on possède d'abord onze, puis bientôt quinze prétendues lettres d'Ignace, en latin seulement[1]; bientôt les onze premières lettres paraissent en grec. L'évêque Usher découvrit, en 1644, deux manuscrits latins, dont l'un à Cambridge, qui renfermaient les sept lettres d'Ignace mentionnées par Eusèbe sous une forme beaucoup plus concise. Isaac Vossius, deux ans plus tard, retrouve le texte grec de cette même édition des lettres d'Ignace, à l'exception de l'épître aux Romains qui est lue par Ruinart, en 1698, dans un manuscrit de Paris renfermant les *Actes du martyre d'Ignace*. On fut donc en présence de deux textes de ses épîtres; l'un était long et diffus, l'autre, beaucoup plus court. Ce dernier ne parut pas à l'abri du doute, et l'illustre Daillé s'attacha

[1] Voici les noms de ces épîtres : *aux Tralliens, aux Magnésiens, à l'Eglise de Tarse, aux chrétiens de Philippes, de Philadelphie, de Smyrne, d'Antioche, d'Ephèse et de Rome;* les lettres *à Polycarpe, à Héron*, puis deux lettres *à saint Jean*, une épître *à la Vierge*, enfin la lettre *à Maria Cassabolita* achèvent la liste. On trouve toutes ces lettres dans le 2e volume de Cotelier.

à contester l'authenticité des sept lettres mentionnées par Eusèbe[1]. Son livre est un chef-d'œuvre de critique ; il y déploie un véritable génie, et il a découvert quelques-uns des procédés les plus habiles de la critique moderne. Il manie la preuve interne d'une manière tout à fait redoutable ; il s'attache au style, à l'histoire du dogme et des hérésies, comme aux sentiments de l'auteur, pour démontrer, avec autant de verve que de logique, l'impossibilité d'attribuer à Ignace les lettres mises sous son nom. Il a lui-même parfaitement défini son critère : « Ne quid scriberet quod non ad christianam fidem constituendam et ad pietatem confirmandam utile conditum, etiam ut ea diceret quæ ad proprium Ignatii ingenium, mores, instituta, facta actaque quam proxime accideret. » (P. 432.)

Daillé établit parfaitement qu'Ignace n'a pu combattre dès l'an 107 des hérésies qui n'ont été constituées qu'au milieu du second siècle, ni formuler la théorie de l'épiscopat monarchique à une époque où il est notoire que l'identité de l'ancien et de l'évêque était encore maintenue. Le tort du savant critique est de n'avoir pas assez nettement distingué entre les deux textes attribués à Ignace. L'évêque Pearson lui a répondu dans un volumineux ouvrage intitulé : *Vindiciæ epistolarum sancti Ignatii*[2]; il y déploie autant de science que de parti pris, en suivant pas à pas son adversaire. Après une discussion très-longue des témoignages des Pères, il en vient à la preuve interne; il fait des efforts incroyables pour reporter au commencement du deuxième siècle les hérésies et les idées épiscopales du troisième siècle. Depuis cette première discussion, les théologiens s'étaient partagés entre les deux camps. Tandis que Néander exprimait un doute prudent, Rothe mettait sa vaste science et son grand talent au service de la cause défendue par Pearson (voir, dans les *Anfænge der chr. Kirche*, le morceau consacré aux épîtres d'Ignace). L'école de Tubingue cherchait à démontrer l'inauthenticité des lettres d'Ignace, dans l'intérêt de ses thèses favorites (*Schweger Nachap. Zeitalt.*, II, 159). Toute la controverse a été renouvelée par la découverte faite en 1839 par Tattam, dans un monastère du désert de Nitri, de trois manuscrits syriaques, renfermant

[1] Johannis Dallæi *de scriptis quæ sub Dyonisii areopagitæ et Ignatii nominibus circumferuntur*. Libri duo. Genève, 1666.

[2] Edition d'Oxford, 1652, 2 vol. Le même ouvrage est inséré dans le 2e volume de Cotelier.

l'épître à Polycarpe, celle aux Romains et celle aux Ephésiens, sous une forme très-brève. Un nouveau manuscrit syriaque, découvert en 1847, reproduit absolument le même texte. Ces découvertes, étudiées par Cureton, ont été publiées[1]. Bunsen a publié en grec les trois lettres de l'édition syriaque dans ses *Antenicæna*[2]. Tandis qu'Hœfele, au point de vue catholique[3], Baur[4] et Hilgenfeld[5], au point de vue de l'école de Tubingue, contestent l'authenticité du texte syriaque, Bunsen[6], Ritschl[7] et Lepsius[8] la défendent par de très-solides arguments. Un jeune théologien genevois, M. Pierre Vaucher, a publié, en 1856, une thèse très-savante sur ce sujet, mais à laquelle nous reprocherons d'affaiblir singulièrement les arguments des partisans de l'authenticité du texte syriaque[9]. Quant à nous, nous sommes pleinement convaincu que Cureton nous a donné le véritable Ignace. Voici nos raisons:

1° Remarquons d'abord qu'avant Eusèbe (*H. E.*, III, 34), on ne peut invoquer aucun témoignage des Pères en faveur d'un seul passage de l'ancien texte grec d'Ignace. Irénée (*Adv. Hæres.*, V, 28) cite un passage de l'épître aux Romains, qui se retrouve dans les deux éditions d'Ignace (Σῖτός εἰμι Θεοῦ). Origène cite un passage de l'épître aux Ephésiens, qui est dans le syriaque ("Ελαθε τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος ἡ παρθενία) *Homelia* VI, *in Luc.*), et cet autre passage de l'épître aux Romains, également dans le syriaque : *Meus autem amor crucifixus est.* (*Prolog. in Cantic. cantic.*) Quoi qu'en dise Pearson (I, 193), il paraîtra toujours très-étrange qu'Irénée, qui aime à se fortifier du témoignage de ses devanciers n'ait pas cité les passages où Ignace combat les mêmes hérétiques que lui, s'il les avait sous les yeux.

2° La comparaison du texte grec le plus court avec le texte syriaque, suffirait à elle seule pour démontrer l'antériorité du second. Bien loin que celui-ci ait le caractère incohérent d'un extrait inintelligent comme le prétend Hilgenfeld, il est plein de nerf, il respire

1 *Corpus Ignatianum.* W. Cureton., London, 1849. — 2 *Antenicæna*, I, p. 43-53.
3 *Patrum Apost. Opera*, 3e édit., p. 58.
4 *Die Ignatianischen Briefe und ihre neuesten Kritiker.*
5 *Apostololische Væter*, p. 274-279.
6 *Ignatius von Antiochien und seine Zeit.* Bunsen. 1847.
7 *Altcatholische Kirche*, p. 418.
8 *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1856, 1. Aufl.
9 Voir aussi les articles de M. Réville dans le journal *le Lien* (année 1856).

une mâle vigueur, et s'il n'est pas sans obscurité, il n'y a là aucun motif pour le faire rejeter. On peut voir dans Lepsius une comparaison détaillée des deux textes, qui nous paraît faire toucher du doigt le système de l'interpolateur. Qu'on étudie dans Cotelier (II, 45 à 128) le texte grec le plus étendu; qu'on le compare au texte grec abrégé que Vossius a publié, et l'on reconnaîtra le même rapport entre eux que celui qui existe entre le grec de Vossius et le syriaque. Qu'on compare par exemple l'épître aux Ephésiens dans le texte de Vossius à cette même épître dans le syriaque. D'un côté, tout est simple, large, empreint d'une énergie contenue; de l'autre, tout est lâche et diffus. Ainsi dans le syriaque, Ignace se borne à exprimer sa gratitude aux Ephésiens de ce qu'ils lui ont envoyé leur évêque (c. I), tandis que dans le grec, nous avons cinq chapitres pour exposer à cette occasion les théories épiscopales les plus monarchiques (c. III à VIII). Le syriaque se contente ensuite de quelques exhortations sérieuses pleines à la fois de fermeté et de douceur. Tout cela est noyé dans le grec dans de violentes invectives contre les hérétiques (VIII, IX) et des dissertations diffuses. Mais l'interpolation apparaît d'une manière évidente à la fin de l'épître. Le syriaque se borne à parler de l'étoile qui a annoncé le règne du Sauveur. Le grec développe ce thème à la manière des évangiles apocryphes. «Une étoile, dit-il, a brillé dans le ciel, surpassant par sa splendeur toutes les autres étoiles; sa lumière était ineffable, et sa nouveauté a jeté les hommes dans la stupeur. Tous les autres astres, avec le soleil et la lune, ont formé un chœur à cette étoile; elle-même a projeté sa lumière sur tout.» (*Ad Eph.*, XIX.) Evidemment un tel passage a comme sa marque de fabrique attachée à lui. Nous arriverons au même résultat en comparant les deux autres lettres grecques au syriaque. Quant aux quatre lettres supposées, elles sont composées dans la donnée des interpolations des trois lettres authentiques, et montrent également la main du faussaire. (On peut en voir l'analyse : Bunsen, *Ignatius und seine Zeit*, p. 64.)

3° Au point de vue doctrinal, le syriaque présente le caractère d'une bien plus haute antiquité que le grec. Si Lepsius va trop loin en imputant au premier une sorte de patripassianisme, il n'en est pas moins certain que la manière dont il parle de Jésus-Christ porte à croire que l'auteur ignore les problèmes christologiques soulevés

par la théologie dès le milieu du deuxième siècle sur la personne du Rédempteur. Le texte grec est infiniment plus précis, plus dogmatique. Ainsi, tandis que le syriaque se borne à dire (*Ad Eph.*, I) que celui qui était invisible est devenu visible pour nous sauver, le grec entre dans des développements comme ceux-ci : « Il y a un seul médecin, revêtu d'une chair humaine, et pourtant spirituel, fait et non fait (γενέτος καὶ ἀγένετος), Dieu existant dans l'homme, vie véritable dans la mort, né de Marie et de Dieu, d'abord soumis à la souffrance, impassible maintenant, Jésus-Christ notre Seigneur (*Ad Eph.* VII, Comp. *Ad Trall.*, XI ; *Ad Smyrn.*, I ; *Ad Magnes.*, XI). Les hérésies signalées dans le syriaque d'une manière très-générale, sont caractérisées avec des détails minutieux dans le texte grec, qui les désigne sous les traits non méconnaissables du docétisme gnostique. Or, celui-ci n'a été aussi positivement formulé que bien plus tard. Cérinthe ne niait pas l'humanité de Jésus-Christ ; il niait seulement qu'elle fût unie à la divinité. Au contraire, les docètes dont parle le grec, réduisent cette humanité à n'être qu'une vaine apparence[1]. Ajoutons que le ton du syriaque en parlant des hérétiques, est modéré, tandis que celui du grec est acerbe et violent. Le grec va jusqu'à traiter les hérétiques de *bêtes fauves* dans la lettre aux Ephésiens (VII)[2]; le syriaque parle un langage bien différent dans l'épître à Polycarpe : « Si tu n'aimes, dit-il, que les disciples bons, tu n'auras pas la grâce avec toi. Supporte avec douceur les plus mauvais[3]. »

4° Il y a une grande différence entre le syriaque et le grec au point de vue de l'organisation ecclésiastique, et nous retrouvons ici, mais en faveur du syriaque, ce que Daillé appelait le *palmarium argumentum*, l'argument triomphant. En effet, il n'est pas nécessaire de prouver que le grec établit une différence complète entre l'ancien et l'évêque, et formule complétement la théorie épiscopale. Il relève infiniment plus la *charge* que la personne. L'évêque, d'après le grec, est revêtu d'un caractère apostolique (ἐν ἀποστολικῷ χαρακτῆρι, suscription de l'épître aux *Tralliens*). Il est positivement le remplaçant de Dieu et de Jésus-Christ (*Ad Magnes.*, III, IV). Obéir à

[1] Λέγουσιν τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτού. (*Ad Smyrn.*, II.)

[2] Ὡς θηρία.

[3] Τοὺς λοιμοτέρους ὑπότασσε. (*Ad. Poly.*, c. I.)

l'évêque, c'est obéir à la pensée de Dieu (*Eph.*, III, IV). C'est lui qui dirige le culte (*Ad Smyrn.*, VIII). Nous sommes en présence d'une organisation épiscopale achevée. Il est impossible de concilier un tel langage avec celui de Clément de *Rome*, de Polycarpe et du *Pasteur d'Hermas*. Dans le syriaque, rien de semblable n'apparaît. Bunsen et Lepsius font remarquer avec raison que si une part plus large d'influence est accordée à l'évêque dans le texte syriaque que dans les autres écrits des Pères apostoliques, il ne s'agit pas tant de son autorité officielle que d'une influence essentiellement personnelle. On peut voir dans les deux premiers chapitres de l'épître à Polycarpe avec quelle insistance Ignace recommande à l'évêque la pratique de ses devoirs. Dans l'épître aux Romains (IV), on voit qu'Ignace écrit à un moment où la théorie épiscopale s'ébauche, où une certaine prépondérance est accordée à l'un des anciens ; mais il a dû se passer un long temps entre cette ébauche et la formule achevée que nous présente le grec.

5° Les interpolations du texte grec ressortent avec évidence des embellissements légendaires qu'il a ajoutés au syriaque sur le voyage d'Ignace et sur les sentiments du martyr. Le syriaque se borne à nous montrer l'évêque Onésime près d'Ignace (*Ad Eph.*, I); puis quelques députés des Eglises (Rom. IX). D'après le texte grec, il préside de véritables assemblées d'Eglise et des discussions en forme (*Philadelphie*, VII, VIII); les hérétiques frayent avec lui (*Ad Smyrn.*, VIII). Le syriaque, à la fin de la lettre de Polycarpe, parle en termes très-simples d'un chrétien envoyé à Antioche, qui est probablement le successeur d'Ignace. Le grec (c. VII, VIII) imagine une série d'envoyés, nommés par les Eglises, pour communiquer les uns avec les autres. La personne même d'Ignace ne se présente pas à nous sous le même jour dans le syriaque et le grec. Le premier le montre unissant la douceur et la fermeté, le grec en fait un homme violent et fanatique ; il exagère son humilité, et lui fait dire dans sa lettre aux Romains, qu'il a honte d'être appelé chrétien (*Rom.*, VII).

De cette comparaison du grec et du syriaque, l'antériorité du second ressort à nos yeux avec évidence.

Baur et Hilgenfeld prétendent retrouver dans les lettres d'Ignace, même dans le texte syriaque, l'empreinte du gnosticisme, et ils citent à l'appui de cette opinion la doctrine qui y est formulée sur les

anges. Ils invoquent l'expression ἀρχὴν τοῦ κοσμοῦ (*Ad Eph*,, III), mais c'est une expression évidemment biblique (voir 2 Cor. IV, 4). Le mot πλήρωμα (suscription de l'épître aux Ephésiens) rappelle Coloss. I, 19. Le syriaque, sur tous les points, ne dépasse point l'épître aux Ephésiens, dont nous avons démontré l'authenticité.

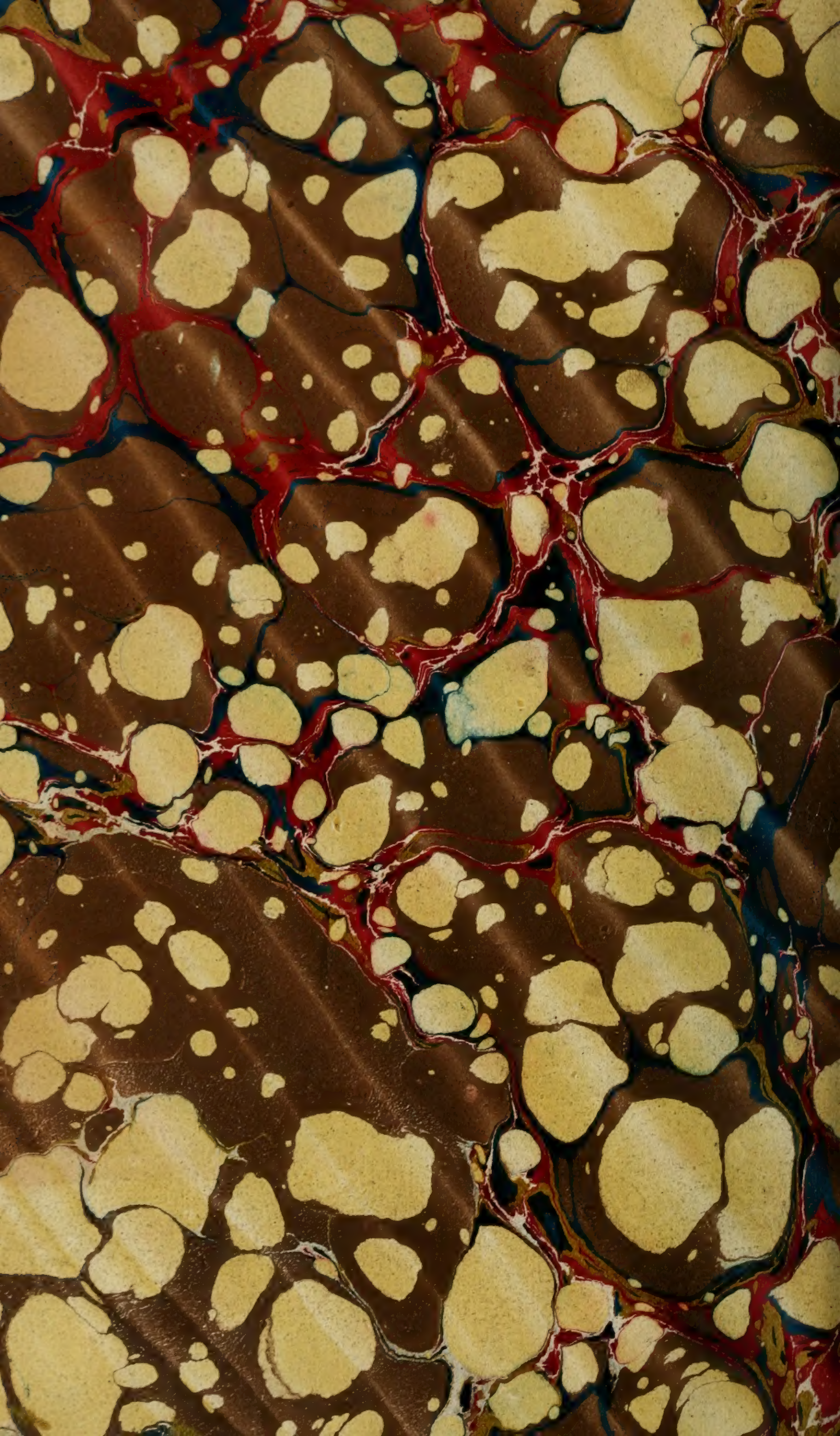
TABLE DES MATIÈRES

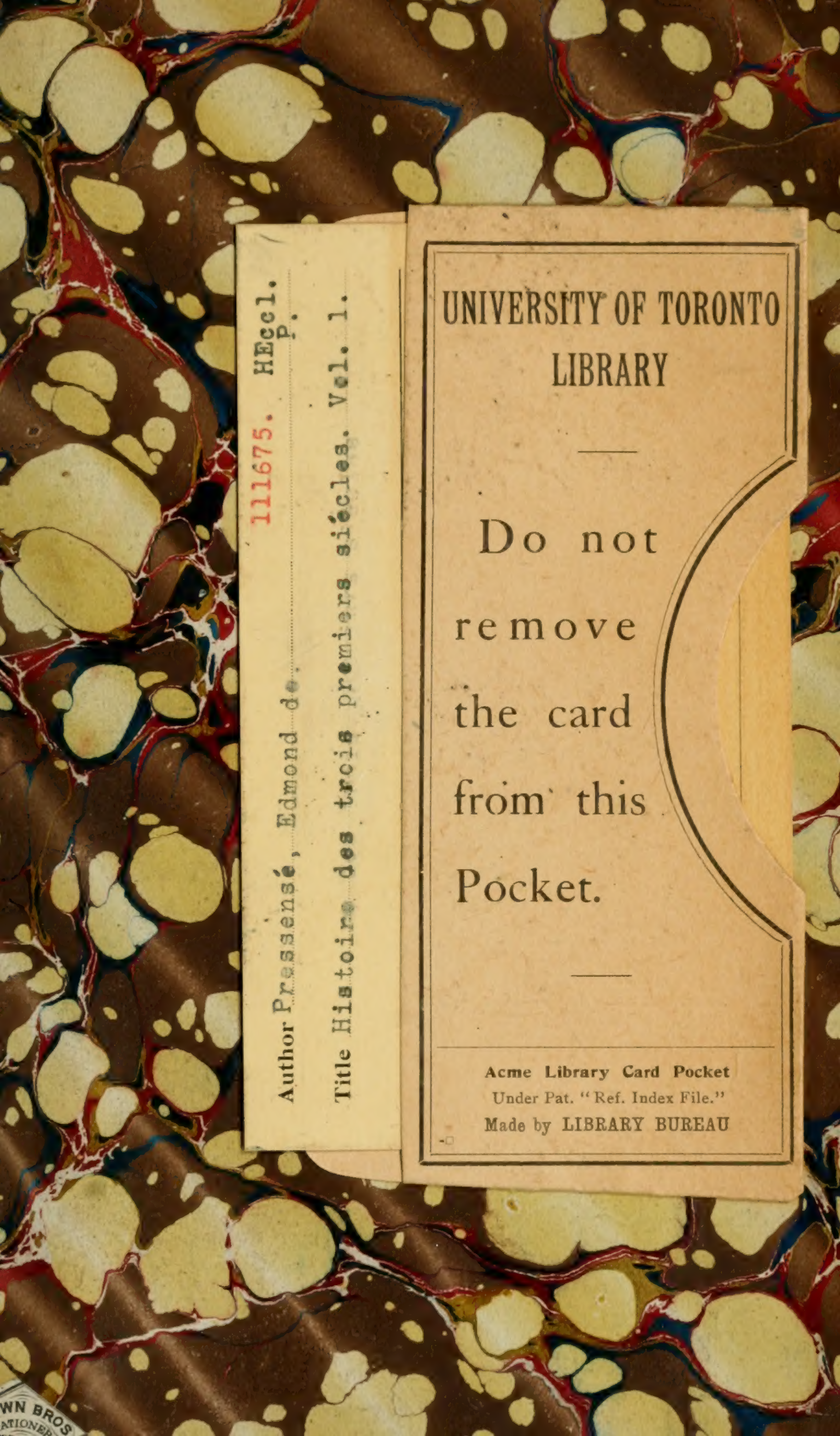
LIVRE II. *Deuxième période de l'âge apostolique. L'Eglise apostolique jusqu'à la mort de saint Paul. De l'an* 50 *à l'an* 65.

Pages.

Notes et éclaircissements.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.





111675. HEccl. P.
Author Pressensé, Edmond de.
Title Histoire des trois premiers siècles. Vol. 1.
UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Do not remove the card from this Pocket.
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU

